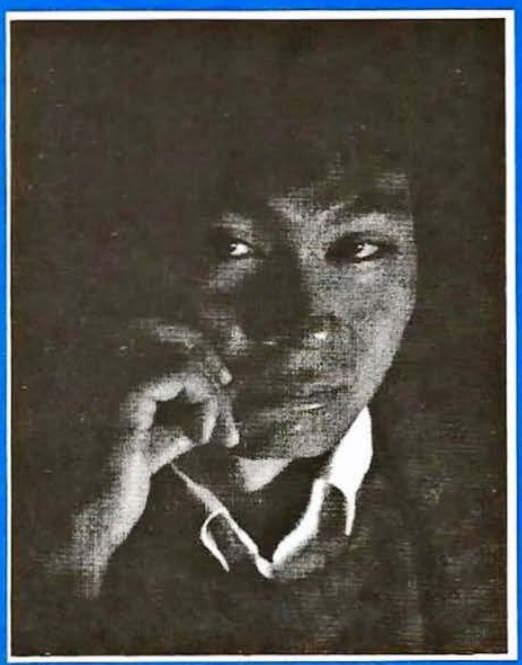
Francis Fukuyama

Gândirea Nouă

Sfârșitul istoriei și ultimul om



Editura PAIDEIA

Redactor: *Eugenia Petre*

Tehnoredactare computerizată: Mihaela Constantin
Coperta: Marcel Călinoaia

© 1994 Editura PAIDEIA
Şos. Ştefan cel Mare 2
Bucureşti

tel.: (00401) 2104593
fax: (00401) 2106987

Textul a fost tradus din:
Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man
1992, The Free Press
A Division of Macmillan, Inc. (New York)

În 1992, The End of History and the Last Man a primit *Premiul Internaţional Capri* **şi** *Los Angeles Times Book and Critics Award* **.**

ISBN 973 - 9131 - 33 - 6

Francis Fukuyama

Sfârşitul istoriei şi ultimul om

Traducere de Mihaela Eftimiu

PAIDEIA

Francis Fukuyama s-a născut la 27 octombrie 1952 în Chicago Illinois. Studiile în domeniul ştiinţelor sociale şi politice le-a făcut la marile universităţi americane Cornell, Yale şi Harvard.

A fost director adjunct al echipei de planificare politică din cadrul Departamentului de Stat al SUA, iar în prezent este consultant rezident al Corporaţiei RAND din Washington, D.C.

A ţinut cursuri la University of California în perioada 1986-1989 şi este membru al Consiliului de Relaţii Externe.

Împreună cu Andrzej Korbonski, a editat *The Soviet Union and the Third World: The Last Three Decades*, Cornell University Press, 1987.

A publicat *A Look at „The End of History"*, editat de Kenneth M.Jensen, United States Institute of Peace, 1990 şi „The End of History and the Last Man", Free Press, 1992.

Lucrarea ***Sfârşitul istoriei şi ultimul om*** a lui Francis Fukuyama este o profundă şi pasionantă investigaţie socio-politică, care depăşeşte intenţiile faimosului său eseu apărut în vara lui 1989. El aduce dovezi că există două forţe copleşitoare care funcţionează în cadrul istoriei omeneşti: „logica ştiinţei moderne" şi „lupta pentru recunoaştere". Cea dintâi îi face pe oameni să-şi satisfacă o gamă tot mai largă de dorinţe prin intermediul procesului economic; cea de-a doua, „lupta pentru recunoaştere" este în viziunea autorului chiar „motorul" istoriei.

Tema susţinută cu atâta strălucire de Francis Fukuyama este că, în timp, aceste două forţe au dus, după cum s-a văzut, la prăbuşirea tiraniilor, fie ele de stânga sau de dreapta şi au obligat societăţi foarte deosebite din punct de vedere cultural să întemeieze democraţii capitaliste liberale la sfârşitul procesului istoric. Şi atunci se pune marea întrebare: pot oare libertatea şi egalitatea politică şi economică - situaţie existentă la presupusul „sfârşit al istoriei" - produce o societate stabilă, în care omul ar putea fi pe deplin satisfăcut în cele din urmă? Sau, dimpotrivă, condiţia spirituală a acestui „ultim om" al istoriei, care este lipsit de posibilităţile de defulare a dorinţei şi luptei sale pentru supremaţie, va conduce, în mod inevitabil, la revenirea haosului şi vărsărilor de sânge care au caracterizat istoria.

În loc de introducere

Îndepărtatele origini ale volumului de faţă se găsesc într-un articol intitulat „Sfârşitul istoriei?" pe care l-am scris pentru ziarul *The National Interest* în vara anului 1989[1]. Arătam în el că a apărut în ultimii ani, în întreaga lume, un uimitor consens în privinţa legitimităţii democraţiei liberale, pe măsură ce aceasta învingea ideologii rivale ca monarhia ereditară, fascismul şi, cel mai recent, comunismul. Mai mult chiar, arătam că democraţia liberală ar putea fi „punctul final al evoluţiei ideologice a omenirii" şi „forma finală de guvernare umană", constituind astfel „sfârşitul istoriei". Adică, în timp ce forme anterioare de guvernare erau caracterizate de grave deficienţe şi absurdităţi care au dus în final la prăbuşirea lor, despre democraţia liberală se poate spune că este lipsită de asemenea contradicţii interne fundamentale. Aceasta nu înseamnă că democraţii stabile din ziua de azi, ca Statele Unite, Franţa sau Elveţia nu s-ar confrunta cu injustiţia sau cu serioase probleme sociale. Dar aceste probleme provin din incompleta aplicare a principiilor gemene ale libertăţii şi egalităţii pe care este întemeiată democraţia modernă şi nu din defectele principiilor în sine. Deşi unele state contemporane s-ar putea să nu reuşească să realizeze o democraţie liberală stabilă, iar altele să alunece spre forme mai înapoiate de guvernare precum teocraţia sau dictatura militară, *idealul* democraţiei liberale nu mai poate fi perfecţionat.

Articolul iniţial a suscitat multe comentarii şi controverse, mai întâi în Statele Unite şi apoi în diferite ţări precum Anglia, Franţa, Italia, Uniunea Sovietică, Brazilia, Africa de Sud, Japonia şi Coreea de Sud. Criticile au luat toate formele posibile, de la simpla neînţelegere a intenţiei mele iniţiale până la alte forme care pătrundeau mai mult în miezul raţionamentului meu.[2] Mulţi erau derutaţi iniţial de felul în care foloseam eu cuvântul „istorie". Înţelegând istoria în sensul convenţional - drept derularea evenimentelor - ei invocau dărâmarea Zidului Berlinului, represaliile comuniste din Piaţa Tienanmen şi invazia irakiană din Kuweit ca dovezi că „istoria continua" şi deci eu mă înşelasem.

Şi totuşi, nu la încetarea evenimentelor mă referisem eu, ci la sfârşitul Istoriei: adică, istoria înţeleasă ca un singur proces coerent, evolutiv, ţinând cont de experienţa tuturor oamenilor din toate timpurile. Această înţelegere a istoriei a fost îndeaproape asociată cu marele filozof german G.W.F. Hegel. Ea a devenit o parte a atmosferei noastre intelectuale cotidiene datorită lui Karl Marx, care a împrumutat acest concept al Istoriei de la Hegel, concept subînţeles în felul în care folosim

cuvinte ca „primitiv", „avansat" sau „modern", atunci când ne referim la diverse tipuri de societate umană. Pentru ambii gânditori, exista o dezvoltare coerentă a societăţilor omeneşti de la simplele societăţi tribale bazate pe sclavie şi pe agricultura de subzistenţă, la diversele teocraţii, monarhii şi aristocraţii feudale şi până la democraţia liberală modernă şi capitalismul bazat pe tehnologie. Acest proces evolutiv nu a fost nici întâmplător, nici neinteligibil, chiar nu a avut o evoluţie liniară. Se mai putea pune întrebarea dacă omul era mai fericit sau se bucura de mai multă bunăstare ca rezultat al „progresului" istoric.

Atât Hegel cât şi Marx considerau că evoluţia societăţii umane nu era fără sfârşit, şi că ea avea să se încheie când omenirea va fi realizat acea formă a societăţii care-i satisfăcea aspiraţiile fundamentale. Astfel, cei doi gânditori afirmau un „sfârşit al istoriei": pentru Hegel acesta era statul liberal, iar pentru Marx societatea comunistă. Aceasta nu însemna că ciclul natural al naşterii, vieţii şi morţii avea să înceteze, că nu mai aveau să se petreacă evenimente importante, sau că ziarele care le-ar fi publicat încetau să mai existe. Însemna, mai curând că nu va mai fi nici un progres al principiilor şi instituţiilor de bază, pentru că toate chestiunile într-adevăr importante au fost rezolvate.

Cartea de faţă nu este o reformulare a articolului meu iniţial şi nici o încercare de a continua discuţia cu numeroşii lui critici şi comentatori. Şi mai puţin este ea o prezentare a sfârşitului războiului rece, sau al oricărui alt subiect de strictă actualitate al politicii contemporane. Deşi cartea îşi extrage informaţiile din evenimentele internaţionale recente, subiectul ei se întoarce la o întrebare foarte veche: Dacă, la sfârşitul secolului al XX-lea, mai are sens să vorbim despre o Istorie a omenirii coerentă şi direcţională care va conduce în final cea mai mare parte a omenirii la democraţia liberală? Răspunsul la care ajung este da, din două motive. Unul ţine de aspectele economice, iar celălalt de ceea ce se numeşte „lupta pentru recunoaştere".

Desigur nu este suficient să apelăm la autoritatea lui Hegel, Marx, sau a oricăruia dintre discipolii lor de azi pentru a stabili validitatea unei Istorii direcţionale. A trecut timp de un secol şi jumătate de când au scris şi moştenirea lor intelectuală a fost atacată cu asiduitate din toate direcţiile. Cei mai profunzi gânditori ai secolului al XX-lea au atacat în mod direct ideea că istoria este un proces coerent sau inteligibil; într-adevăr, ei neagă posibilitatea ca vreun aspect al vieţii omeneşti să fie inteligibil din punct de vedere filozofic. Noi, cei din Occident, am devenit foarte pesimişti în privinţa progresului general al instituţiilor democratice. Acest pesimism profund nu este întâmplător, ci s-a născut din evenimentele politice realmente îngrozitoare ale primei jumătăţi a acestui secol – două războaie mondiale devastatoare; ascensiunea ideologiilor totalitare şi întoarcerea ştiinţei împotriva omului sub forma armelor nucleare şi a poluării distrugătoare a mediului. Experienţa victimelor violenţei politice a acestui secol – de la supravieţuitorii hitlerismului şi stalinismului până la victimele lui Pol Pot – ar avea toate motivele de a nega existenţa a ceva ce s-ar putea numi progres istoric. Într-adevăr, ne-am obişnuit

atât de mult să ne aşteptăm ca viitorul să ne aducă numai veşti rele în privinţa stării şi siguranţei practicilor liberal-democratice normale, încât ne este greu să recunoaştem veştile bune atunci când acestea apar.

Şi totuşi, avem veşti bune. Cea mai uimitoare evoluţie din ultimul sfert de secol a fost revelaţia enormei slăbiciuni din sânul dictaturilor aparent puternice ale lumii, fie ele ale autoritarismului militar de dreapta, fie ale comunismului totalitar. Din America Latină până în Europa de Est, de la Uniunea Sovietică până la Orientul Mijlociu şi Asia, regimurile dictatoriale au tot eşuat în ultimele două decenii. Şi chiar dacă ele nu au făcut loc unor democraţii liberale, democraţia liberală rămâne singura aspiraţie politică coerentă care leagă diferite regiuni şi culturi din întreaga lume. În plus, principiile liberale din economie – „piaţa liberă" – s-au răspândit şi au reuşit să producă un nivel de prosperitate materială fără precedent, atât în ţările dezvoltate din punct de vedere industrial, cât şi în ţări care făceau parte, la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, din zona săracă a Lumii a treia. Revoluţia liberală în gândirea economică a precedat uneori, alteori a urmat, mişcării pentru libertatea politică în lume.

Toate aceste evoluţii care contrazic atât de mult îngrozitoarea istorie a primei jumătăţi de secol, când guvernele totalitare de dreapta şi de stânga erau la putere, ne fac să mai examinăm încă o dată întrebarea dacă există o legătură mai profundă între ele, sau dacă nu cumva evoluţiile pozitive nu sunt simple manifestări întâmplătoare ale şansei. Punând încă o dată întrebarea dacă există ceva ce s-ar putea numi Istoria Universală a omenirii, reiau o discuţie care a fost începută la începutul secolului al XIX-lea, dar mai mult sau mai puţin abandonată în timpurile noastre din cauza enormei cantităţi de evenimente pe care omenirea le-a trăit de atunci. Deşi am pornit de la ideile unor filozofi ca Hegel şi Kant care au abordat această chestiune mai demult, sper că argumentele prezentate aici vor fi convingătoare prin ele însele.

Acest volum are îndrăzneala să prezinte nu una, ci două încercări de a schiţa o asemenea Istorie Universală. După ce am stabilit în Partea întâi de ce trebuie să invocăm încă o dată posibilitatea unei Istorii Universale, în Partea a doua propun un răspuns de început, încercând să folosesc ştiinţa modernă drept instrument sau mecanism de reglare pentru a explica direcţionalitatea sau coerenţa Istoriei. Ştiinţa modernă este utilă ca punct de plecare pentru că este singura activitate socială importantă care este considerată de toată lumea ca fiind atât cumulativă cât şi direcţională, chiar dacă impactul ei final asupra fericirii omeneşti este ambiguu. Cucerirea treptată a naturii devenită posibilă datorită dezvoltării metodei ştiinţifice în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea s-a desfăşurat conform anumitor reguli bine definite, stabilite nu de om, ci de natură şi de legile naturii.

Dezvoltarea ştiinţei moderne a avut un efect uniform asupra tuturor societăţilor care au parcurs-o şi aceasta din două motive. În primul rând, tehnologia conferă avantaje militare decisive acelor ţări care o posedă şi, datorită posibilităţii existenţei în continuare a războiului în cadrul sistemului internaţional, nici un stat care ţine la independenţa sa nu poate ignora nevoia modernizării sistemului său defensiv. În

al doilea rând, ştiinţa modernă stabileşte un orizont uniform al posibilităţilor producţiei economice. Tehnologia face posibilă acumularea nelimitată a bogăţiei şi satisface astfel o serie tot mai mare de dorinţe omeneşti. Acest proces garantează o omogenizare crescândă a societăţilor umane, indiferent de originile lor istorice sau de moştenirile lor culturale. Toate ţările care se modernizează din punct de vedere economic trebuie să ajungă să se asemene din ce în ce mai mult: ele trebuie să realizeze unificarea naţională pe baza statului centralizat, să înlocuiască formele tradiţionale de organizare precum tribul, secta sau familia cu alte forme raţionale din punct de vedere economic bazate pe funcţiune şi eficienţă şi să asigure învăţământul universal cetăţenilor săi. Asemenea societăţi sunt din ce în ce mai legate una de alta prin pieţele internaţionale şi prin răspândirea unei culturi de consum universale. Mai mult chiar, logica ştiinţei moderne pare să dicteze o evoluţie universală în direcţia capitalismului. Experienţa Uniunii Sovietice, a Chinei şi a altor ţări socialiste arată că, deşi economiile supercentralizate sunt suficiente pentru a atinge nivelul de industrializare al Europei anilor '50, ele sunt total incapabile să creeze complexele economii „postindustriale" în care informaţia şi inovaţia tehnologică joacă un rol mult mai important.

Deşi mecanismul istoric reprezentat de ştiinţa modernă ajunge pentru a explica în mare parte caracterul schimbării istorice şi uniformitatea tot mai mare a societăţilor moderne, el nu explică pe deplin fenomenul democraţiei. Fără îndoială că cele mai dezvoltate state ale lumii sunt de asemenea şi cele mai reuşite democraţii. Dar, deşi ştiinţa modernă ne duce la porţile Ţării Făgăduinţei democraţiei, ea nu ne ajută să trecem şi dincolo de ele, pentru că nu există nici un motiv necesar din punct de vedere economic pentru ca industrializarea economică să producă şi libertatea politică. Democraţia stabilă a apărut uneori în societăţi preindustriale, cum s-a întâmplat în Statele Unite în 1776. Pe altă parte, există multe exemple ale unui capitalism avansat din punct de vedere tehnologic care coexistă cu autoritarismul politic, de la Japonia epocii Meiji şi Germania lui Bismarck până la Singapore şi Thailanda de astăzi. În multe cazuri, statele autoritare sunt capabile să producă o rată de creştere economică care nu poate fi obţinută în societăţile democrate.

Astfel, prima noastră încercare de a stabili baza unei istorii direcţionale este numai parţial reuşită. Ceea ce am numit noi „logica ştiinţei moderne" este de fapt o interpretare economică a schimbării istorice, dar una care (spre deosebire de varianta sa marxistă) conduce mai degrabă la capitalism decât la socialism. Logica ştiinţei moderne poate explica foarte multe despre lumea noastră: de ce noi, locuitorii democraţiilor avansate, suntem mai degrabă funcţionari şi nu ţărani care abia îşi câştigă existenţa muncind din greu pământul, de ce suntem membri ai sindicatelor sau organizaţiilor profesionale şi nu ai triburilor sau clanurilor, de ce ne supunem autorităţii birocratice superioare şi nu autorităţii preoţilor, de ce suntem alfabetizaţi şi vorbim o limbă naţională comună.

Dar interpretările economice ale istoriei sunt incomplete şi nesatisfăcătoare, pentru că omul nu este numai un animal economic. În special asemenea interpretări nu pot explica de ce suntem democraţi, adică, partizani ai principiului suveranităţii populare şi ai garantării drepturilor fundamentale în cadrul aplicării legii. Din acest motiv cartea se întoarce către o a doua prezentare, paralelă, a procesului istoric în Partea a treia, o prezentare care încearcă să recupereze omul în întregime şi nu numai latura sa economică. Pentru aceasta, ne întoarcem la Hegel şi la prezentarea sa nematerialistă a istoriei care se bazează pe „lupta pentru recunoaştere".

Hegel consideră că fiinţele omeneşti ca şi animalele au nevoi fireşti, îşi doresc hrană, băutură, adăpost şi înainte de toate, autoconservarea lor fizică. Totuşi omul se deosebeşte fundamental de animale pentru că în plus el doreşte dorinţa altor oameni, adică el doreşte să fie „recunoscut". El vrea mai ales să fie recunoscut ca fiinţă omenească, adică o fiinţă având o anumită valoare sau demnitate. Această valoare este legată în primul rând de voinţa sa de a-şi risca viaţa într-o luptă pentru prestigiu. Pentru că numai omul este capabil să-şi învingă instinctele animale primare – cel mai important dintre acestea fiind instinctul de autoconservare – de dragul unor principii şi scopuri mai înalte. După Hegel, dorinţa de recunoaştere i-a făcut iniţial pe primii doi luptători să încerce să-l facă unul pe celălalt să-i „recunoască" umanitatea punându-şi în joc viaţa, într-o luptă pe viaţă şi pe moarte. Atunci când frica firească de moarte îl face pe unul dintre combatanţi să se supună, se naşte relaţia dintre stăpân şi sclav. În lupta sângeroasă de la începutul istoriei nu se află în joc hrana, adăpostul, sau siguranţa, ci prestigiul pur şi simplu, şi pentru că scopul luptei nu este determinat biologic, Hegel vede în el prima licărire a libertăţii umane.

Dorinţa de recunoaştere poate părea la început ca un concept necunoscut nouă, dar el este la fel de vechi ca şi tradiţia filozofiei politice occidentale şi constituie o parte bine cunoscută a personalităţii umane. El a fost descris mai întâi de Platon în *Republica*, atunci când observa că există trei părţi ale sufletului, o parte doritoare, o parte care raţionează şi o parte pe care el o numea *thymos* sau „îndrăzneală". O mare parte a comportamentului uman poate fi explicată ca o îmbinare a primelor două părţi, dorinţa şi raţiunea: dorinţa îi împinge pe oameni să caute lucruri din afara lor, în timp ce raţiunea sau calculul le arată calea optimă de a le obţine. Dar, în plus, fiinţele omeneşti caută recunoaşterea propriei lor valori, sau a celei a oamenilor, lucrurilor sau principiilor pe care ei le investesc cu valoare. Tendinţa de a-şi acorda o anumită valoare şi de a cere recunoaşterea acelei valori se regăseşte în ziua de azi, în ceea ce am putea numi în limbaj obişnuit „respect de sine". Tendinţa de a nutri respect pentru sine îşi are originea în acea parte a sufletului numită *thymos*. Ea este un fel de simţ uman înnăscut pentru dreptate. Oamenii consideră că ei au o anumită valoare iar atunci când alţii îi subestimează, ei au acel sentiment al mâniei. Invers, atunci când ei nu se ridică la nivelul sentimentului pe care îl au asupra propriei valori, ei au sentimentul de *ruşine*, iar atunci când sunt evaluaţi corect, conform valorii lor, ei au sentimentul de *mândrie*. Dorinţa de

recunoaştere şi sentimentele de mânie, ruşine şi mândrie care o însoţesc sunt părţi ale personalităţii umane care au o importanţă decisivă pentru viaţa politică. După Hegel, ele acţionează întregul proces istoric.

Conform prezentării făcute de Hegel, dorinţa de a fi recunoscut ca o fiinţă omenească demnă l-a împins pe om la începutul istoriei într-o bătălie sângeroasă pe viaţă şi pe moarte de dragul prestigiului. Rezultatul acestei bătălii a fost o împărţire a societăţii omeneşti într-o clasă a stăpânilor, care erau dispuşi să-şi rişte viaţa şi o clasă de sclavi, care cedau în faţa spaimei lor fireşti de moarte. Dar relaţia dintre stăpân şi sclav, care a luat o mulţime de forme în toate societăţile aristocratice inegale care au caracterizat cea mai mare parte a istoriei umane, nu a reuşit în final să satisfacă nici dorinţa de recunoaştere a stăpânilor, nici pe cea a sclavilor. Sclavul, desigur, nu era recunoscut sub nici o formă ca o fiinţă omenească. Dar nici recunoaşterea de care se bucura stăpânul nu era satisfăcătoare, pentru că el nu era recunoscut de alţi stăpâni, ci de sclavi a căror umanitate nu era deplină. Insatisfacţia recunoaşterii incomplete exista în societăţile aristocratice, constituind o „contradicţie" care a dus la generarea în continuare a altor stadii ale istoriei.

Hegel credea că în urma revoluţiei franceze şi, trebuie să adăugăm, a celei americane, „contradicţia" inerentă raportului dintre stăpân şi sclav era în cele din urmă rezolvată. Aceste revoluţii democratice au desfiinţat diferenţa dintre stăpân şi sclav făcându-i pe foştii sclavi să-şi fie propriii stăpâni, au stabilit principiile suveranităţii populare şi autoritatea legii. Recunoaşterea inerent inegală a stăpânilor şi sclavilor este înlocuită de recunoaşterea universală şi reciprocă, în care fiecare cetăţean recunoaşte demnitatea şi umanitatea celorlalţi şi unde această demnitate este recunoscută de stat la rândul său prin acordarea *drepturilor*.

Înţelegerea hegeliană a sensului democraţiei liberale contemporane se deosebeşte în mod semnificativ de acccepţia anglo-saxonă care a fost baza teoretică a liberalismului în ţări precum Marea Britanie şi Statele Unite. În cadrul acelei tradiţii, nobila căutare a recunoaşterii trebuia să fie subordonată interesului personal superior – dorinţa îmbinată cu raţiunea – şi mai ales dorinţei de autoconservare fizică. În timp ce Hobbes, Locke şi Părinţii Întemeietori ai Americii, precum Jefferson şi Madison, considerau că drepturile existau într-o mare măsură ca o modalitate de păstrare a unei sfere private în care oamenii se pot îmbogăţi şi îşi pot satisface părţile doritoare ale sufletelor lor,[3] Hegel vedea drepturile ca un scop în sine, pentru că ceea ce satisface cu adevărat fiinţele omeneşti nu este atât prosperitatea materială, cât recunoaşterea statutului şi demnităţii lor. O dată cu revoluţia americană şi cu cea franceză, afirma Hegel, istoria ajunge la sfârşit pentru că aspiraţia care acţionase procesul istoric – luptà pentru recunoaştere – este acum satisfăcută într-o societate caracterizată de recunoaşterea reciprocă şi universală. Nici o altă dispunere a instituţiilor sociale umane nu poate să satisfacă mai bine această aspiraţie şi, în consecinţă, nu mai este posibil nici un progres istoric.

Atunci, dorinţa de recunoaştere poate să fie veriga de legătură dintre economia liberală şi politica liberală care lipsea din prezentarea economică a Istoriei din Partea a doua. Dorinţa şi raţiunea sunt suficiente pentru a prezenta împreună procesul industrializării şi o mare parte a vieţii economice în general. Dar ele nu pot explica lupta pentru democraţia liberală, care se naşte de fapt din *thymos*, acea parte a sufletului care cere recunoaşterea. Schimbările sociale care însoţesc industrializarea avansată, în special învăţământul universal, par să elibereze într-o oarecare măsură pretenţia la recunoaştere care nu exista în rândul oamenilor mai săraci şi mai puţin instruiţi. Pe măsură ce nivelul de trai creşte, pe măsură ce popoarele devin din ce în ce mai cosmopolite şi mai instruite şi pe măsură ce societatea în ansamblul ei dobândeşte o mai mare egalitate a condiţiilor, oamenii încep să ceară nu numai mai multă bogăţie ci şi recunoaşterea statutului lor. Dacă oamenii nu ar fi şi altceva decât dorinţă şi raţiune, ei ar fi mulţumiţi să trăiască în regimuri autoritare cu economie de piaţă ca Spania lui Franco sau Coreea de Sud, sau Brazilia sub dictatura militară. Dar ei au de asemenea o mândrie thymotică a propriei valori şi aceasta îi face să ceară guverne democrate care să-i trateze ca pe nişte adulţi şi nu ca pe copii, recunoscându-le autonomia ca indivizi liberi. Comunismul este înlăturat de democraţia liberală în timpurile noastre pentru că oamenii îşi dau seama că el reprezintă o formă de recunoaştere total nesatisfăcătoare.

O înţelegere a importanţei dorinţei de recunoaştere ca motor al istoriei ne permite să reinterpretăm multe fenomene care ne par altfel cunoscute, cum ar fi religia, munca, naţionalismul şi războiul. Partea a patra este o încercare de a face exact acest lucru şi de a proiecta în viitor câteva dintre diversele căi pe care se va manifesta dorinţa de recunoaştere. Un credincios, de exemplu, caută recunoaşterea zeilor sau practicilor sale sacre, în timp ce un naţionalist cere recunoaşterea grupului său lingvistic, cultural sau etnic. Aceste două forme de recunoaştere sunt mai puţin raţionale decât recunoaşterea universală acordată de statul liberal, pentru că ele se bazează pe distincţii arbitrare dintre sacru şi profan, sau dintre grupuri sociale umane. De aceea, religia, naţionalismul şi combinaţia de obiceiuri şi datini ale unui popor (ceea ce se înţelege în general prin „cultură") au fost de obicei interpretate ca obstacole în calea stabilirii unor instituţii politice democrate şi economii de piaţă reuşite.

Dar adevărul este mult mai complicat, pentru că succesul politicii liberale şi al economiei liberale se sprijină în mod frecvent pe forme iraţionale de recunoaştere pe care se presupunea că liberalismul le-a înfrânt. Pentru ca democraţia să funcţioneze, cetăţenii trebuie să dezvolte o mândrie iraţională de a avea propriile lor instituţii democratice şi de asemenea ceea ce Tocqueville numea „arta de asociere", care se bazează pe ataşamentul faţă de comunităţi mici. Aceste comunităţi se întemeiază frecvent pe religie, etnie sau alte forme de recunoaştere care nu corespund celor universale pe care se bazează statul liberal. Acelaşi lucru este adevărat şi pentru economia liberală. În cadrul tradiţiei economice liberale occidentale munca a fost înţeleasă ca o activitate în mod esenţial neplăcută, întreprinsă pentru

satisfacerea dorinţelor oamenilor şi uşurării suferinţei lor. Dar în anumite culturi care au o puternică etică a muncii, ca aceea a întreprinzătorilor protestanţi care au creat capitalismul european sau a elitelor care au modernizat Japonia după restauraţia Meiji, munca era efectuată şi de dragul recunoaşterii. Până în ziua de azi, etica muncii din multe ţări asiatice este susţinută nu atât de stimularea materială, cât de recunoaşterea conferită muncii de către grupuri sociale care se suprapun, de la familie la naţiune, pe care aceste societăţi se bazează. Aceasta ne sugerează că economia liberală reuşeşte nu numai pe baza principiilor liberale, ci are nevoie şi de forme iraţionale ale *thymos*-ului.

Lupta de recunoaştere ne permite să înţelegem natura politicii internaţionale. Dorinţa de recunoaştere care a cauzat lupta iniţială pentru prestigiu dintre doi combatanţi individuali duce în mod logic la imperialism şi la imperiul mondial. Raportul dintre stăpân şi sclav la nivelul domestic este reprodus în mod firesc la nivelul statelor, atunci când naţiunile în ansamblul lor caută recunoaşterea şi se angajează în bătălii sângeroase pentru supremaţie. Naţionalismul, o formă modernă de recunoaştere care nu este încă pe deplin raţională, a fost propagatorul luptei de recunoaştere de-a lungul ultimei sute de ani şi sursa celor mai puternice conflicte. Aceasta este lumea „politicii de forţă" descrisă de unii „realişti" ai politicii externe precum Henry Kissinger.

Dar dacă războiul este cauzat în primul rând de dorinţa de recunoaştere, se înţelege de la sine că revoluţia liberală care desfiinţează relaţia dintre stăpân şi sclav făcându-i pe foştii sclavi să-şi fie propriii stăpâni trebuie să aibă acelaşi efect asupra raporturilor dintre state. Democraţia liberală înlocuieşte dorinţa iraţională de a fi recunoscut drept superiorul altora cu dorinţa raţională de a fi recunoscut drept egal. Astfel o lume alcătuită din democraţiile liberale ar trebui să aibă mult mai puţine motive de război, de vreme ce toate naţiunile îşi vor recunoaşte una alteia legitimitatea. Şi, într-adevăr, există destule dovezi concrete în ultimele câteva sute de ani că democraţiile liberale nu au o atitudine imperialistă unele faţă de altele, chiar dacă ele sunt pe deplin capabile să intre în război cu statele care nu sunt democraţii şi care nu împărtăşesc aceleaşi valori fundamentale. În prezent, naţionalismul este în ascensiune în regiuni ca Europa de Est şi Uniunea Sovietică unde popoarelor li s-a refuzat multă vreme identitatea naţională, iar în cadrul statelor celor mai vechi şi mai stabile din Europa de Vest, naţionalismul trece printr-un proces de schimbare. Pretenţia la recunoaşterea naţională a fost îmblânzită şi făcută compatibilă cu recunoaşterea universală, la fel cum s-a întâmplat cu religia, în urmă cu trei-patru secole.

Cea de a cincea Parte şi ultima a acestei cărţi îşi pune întrebarea „sfârşitului istoriei" şi totodată a creaturii care apare în final, „ultimul om". În cursul dezbaterii iniţiale cauzate de articolul din *National Interest*, mulţi au presupus că posibilitatea sfârşitului istoriei se referă, de fapt, la întrebarea dacă există într-adevăr alternative viabile la democraţia liberală în lumea de astăzi. Au existat multe controverse în privinţa unor probleme cum ar fi: dacă mai reprezintă comunismul vreun pericol,

dacă fanatismul religios sau ultranaţionalismul ar putea reveni în forţă şi altele. Dar cea mai profundă întrebare se referă la valoarea democraţiei liberale în sine şi nu numai la faptul dacă ea îşi va învinge sau nu actualii rivali. Dacă admitem că democraţia liberală este în clipa de faţă ferită de inamici din afară, putem oare admite că societăţile democrate avansate vor rămâne astfel pentru o perioadă de timp nedeterminată? Sau este poate posibil ca democraţia liberală să fie victima unor contradicţii interne care o vor submina în cele din urmă ca sistem politic? Fără îndoială că democraţiile contemporane se confruntă cu multe probleme grave, de la droguri la lipsa de locuinţe, de la criminalitate până la poluarea mediului şi chiar cu frivolitatea consumismului. Dar aceste probleme nu sunt nerezolvabile pe baza principiilor liberale şi nici atât de grave încât să ducă în mod inevitabil la prăbuşirea societăţii în ansamblul ei, aşa cum s-a prăbuşit comunismul în anii '80.

Scriind în secolul al XX-lea, marele comentator al lui Hegel, Alexandre Kojève, afirma cu hotărâre că istoria a luat sfârşit, pentru că ceea ce numea el „statul universal şi omogen" – ceea ce înţelegem noi ca democraţie liberală – a rezolvat definitiv problema recunoaşterii, înlocuind raportul dintre stăpân şi sclav cu recunoaşterea universală şi egală. Ceea ce a căutat omul în decursul istoriei – ceea ce a determinat „fazele istoriei" anterioare – a fost recunoaşterea. El a găsit-o în cele din urmă în lumea modernă şi a fost „pe deplin satisfăcut". Această afirmaţie a fost făcută cu toată seriozitatea de Kojève şi se cuvine s-o luăm în serios. Pentru că putem să înţelegem că problema cea mai importantă a politicii de-a lungul mileniilor istoriei omeneşti a fost încercarea de a rezolva problema recunoaşterii. Recunoaşterea este problema centrală a politicii deoarece ea constituie sursa tiraniei, imperialismului şi a dorinţei de dominaţie. Deşi are o parte întunecată, ea nu poate fi pur şi simplu eliminată din viaţa politică, pentru că este în acelaşi timp baza psihologică pentru virtuţi politice precum curajul, spiritul civic şi spiritul dreptăţii. Toate comunităţile politice trebuie să se folosească de dorinţa de recunoaştere, având grijă să se protejeze în acelaşi timp de efectele sale distructive. Dacă guvernul constituţional contemporan a găsit într-adevăr o formulă prin care toţi să fie recunoscuţi în aşa fel încât să împiedice apariţia tiraniei, atunci el între toate regimurile care au existat pe lume va putea avea pe drept cuvânt pretenţia la longevitate şi stabilitate.

Dar este oare recunoaşterea acordată cetăţenilor democraţiilor liberale contemporane „pe deplin mulţumitoare"? Viitorul pe termen lung al democraţiei liberale şi alternativele care ar putea apărea într-o bună zi, depind în primul rând de răspunsul la această întrebare. În Partea a cincea schiţăm două răspunsuri generale din partea stângii şi respectiv, a dreptei. Stânga susţine că recunoaşterea universală în democraţia liberală este inevitabil incompletă pentru că sistemul capitalist creează inegalitatea economică şi cere o diviziune a muncii ducând astfel la o recunoaştere inegală. În această privinţă, nivelul absolut de prosperitate al unei naţiuni nu oferă nici o soluţie, pentru că vor continua să existe cei care sunt săraci

în comparaţie cu alţii şi de aceea invizibili pentru concetăţenii lor. Democraţia liberală, cu alte cuvinte, continuă să acorde recunoaştere inegală unor oameni care sunt de fapt egali.

Cea de a doua şi, după părerea mea, cea mai aspră critică a recunoaşterii universale vine din partea dreptei care a fost profund preocupată de efectele nivelatoare ale angajamentului Revoluţiei franceze faţă de egalitatea oamenilor. Această dreaptă şi-a găsit cel mai strălucitor purtător de cuvânt în filozoful Friedrich Nietzsche, ale cărui vederi fuseseră într-un fel anticipate de marele observator al societăţii democrate, Alexis de Tocqueville. Nietzsche considera că democraţia modernă reprezenta nu transformarea foştilor sclavi în propriii stăpâni, ci victoria necondiţionată a sclavului şi a unui fel de morală a sclaviei. Cetăţeanul tipic al democraţiei liberale era un „ultim om" care, instruit de întemeietorii liberalismului modern, renunţa la credinţa mândră în propria superioritate în favoarea autoconservării. Democraţia liberală producea „oameni fără inimi", alcătuiţi din dorinţă şi raţiune dar lipsiţi de *thymos*, care se pricepeau foarte bine să găsească noi căi de a-şi satisface o mulţime de dorinţe meschine, calculându-şi interesul personal pe termen lung. Ultimul om nu avea nevoie să fie recunoscut drept superior altora şi fără o asemenea dorinţă nu sunt posibile nici un fel de realizări superioare. Mulţumit de soarta sa şi incapabil să simtă vreo ruşine pentru incapacitatea sa de a se ridica deasupra acestor nevoi, ultimul om înceta să mai fie uman.

Mergând pe urmele gândirii lui Nietzsche, suntem obligaţi să punem următoarele întrebări: Nu este, oare, omul care se mulţumeşte doar cu recunoaşterea universală şi egală ceva mai puţin decât o fiinţă omenească întreagă, deci demnă de tot dispreţul, un „ultim om" lipsit de ambiţii şi aspiraţii? Nu există, oare, o latură a personalităţii umane care caută în mod deliberat lupta, pericolul şi riscul şi nu va rămâne această latură neîmplinită de „pacea şi prosperitatea" democraţiei liberale contemporane? Oare nu depinde satisfacţia anumitor oameni de o recunoaştere care este inerent inegală? Într-adevăr, nu este dorinţa de recunoaştere inegală baza unei vieţi demne de a fi trăită, nu numai în societăţile aristocratice dispărute, ci şi în democraţiile liberale moderne? Nu va depinde viitoarea lor supravieţuire, într-o oarecare măsură, de gradul în care cetăţenii lor caută să fie recunoscuţi nu doar egali, ci superiori altora? Şi nu-i va face frica de a fi consideraţi „ultimii oameni" să se afirme în noi feluri imprevizibile, până acolo unde ar putea deveni din nou „primii oameni" bestiali, angajaţi în sângeroase bătălii de dragul prestigiului, dar de data aceasta cu arme moderne?

Această carte încearcă să se ocupe de toate aceste întrebări. Ele se nasc firesc o dată ce ne întrebăm dacă există progres şi dacă putem construi o Istorie Universală a Omenirii coerentă şi direcţională. În cea mai mare parte a acestui secol, totalitarismele de dreapta şi de stânga ne-au dat prea multă bătaie de cap pentru a putea reflecta serios la această întrebare din urmă. Dar dispariţia acestor totalitarisme, acum la sfârşitul secolului, ne îndeamnă să ne-o punem încă o dată.

Partea întâi
O ÎNTREBARE CARE REVINE

1
Pesimismul nostru

Un gânditor atât de respectabil şi echilibrat ca Immanuel Kant încă mai putea să creadă că războiul serveşte scopurilor Providenţei. După Hiroshima, orice război este în cel mai bun caz un rău necesar. Un sfânt teolog ca Toma din Aquino mai putea să susţină cu toată seriozitatea că tiranii servesc unor scopuri providenţiale, pentru că fără tirani nu ar exista posibilitatea martiriului. După Auschwitz, cel care ar aduce acest argument s-ar face vinovat de blasfemie... După aceste evenimente îngrozitoare, care s-au petrecut chiar în inima lumii moderne, avansate din punct de vedere cultural şi tehnologic, mai poate crede cineva într-un Dumnezeu care este neapărat Progresul decât într-un Dumnezeu care Îşi manifestă Puterea sub forma Providenţei care ne supraveghează?

Emil Fackenheim, *Prezenţa lui Dumnezeu în Istorie*[1]

Secolul douăzeci, o putem spune cu certitudine, ne-a făcut pe toţi profund pesimişti în privinţa istoriei. Ca indivizi, putem fi bineînţeles optimişti în legătură cu perspectivele personale de sănătate şi fericire. În mod tradiţional, americanii sunt consideraţi un popor veşnic optimist în privinţa viitorului. Dar când ajungem la chestiuni mai cuprinzătoare, cum ar fi dacă a existat sau va exista vreodată progres în istorie, sigur, verdictul este cu totul altul. Cele mai echilibrate şi lucide minţi ale acestui secol nu au văzut nici un motiv care să le facă să creadă că lumea merge spre ceea ce noi în Occident considerăm drept instituţii politice respectabile puse în slujba omului - adică, democraţiile liberale. Cei mai profunzi gânditori ai noştri au ajuns la concluzia că nu există ceea ce se numeşte de obicei istorie - adică o ordine semnificativă în aria vastă a întâmplărilor omeneşti. Însăşi experienţa noastră pare să ne fi învăţat că este mai probabil ca viitorul să ne rezerve noi şi inimaginabile rele, de la dictaturi fanatice şi genociduri sângeroase până la banalizarea vieţii prin sporirea consumului de bunuri şi că ne aşteaptă dezastre fără precedent, de la iarna nucleară până la creşterea temperaturii la scara întregii planete.

Pesimismul secolului douăzeci se află într-un puternic contrast cu optimismul secolului precedent. Chiar dacă Europa a intrat în secolul nouăsprezece convulsionată de război şi revoluţie, acesta a fost, în general, un secol de pace şi de o bunăstare materială fără precedent. Existau două motive serioase de optimism. Primul era credinţa că ştiinţa va îmbunătăţi existenţa umană învingând boala şi sărăcia. Natura, adversarul omului de atâta vreme, avea să fie stăpânită prin intermediul tehnologiei moderne şi pusă în slujba fericirii umane. Cel de-al doilea motiv, guvernele liberal-democratice, aveau să se răspândească în tot mai multe ţări ale lumii. „Spiritul anului 1776" sau idealurile Revoluţiei franceze aveau să învingă tiranii lumii, autocraţii şi preoţii superstiţioşi. Supunerea oarbă faţă de autoritate avea să fie înlocuită de autoguvernarea raţională în care toţi oamenii, liberi şi egali, să-şi fie propriii stăpâni. În lumina masivei deplasări a civilizaţiei, chiar războaie sângeroase, ca cele napoleoniene, puteau fi interpretate de filozofi ca fiind progresiste din punct de vedere social, prin rezultatele lor, pentru că au dus la răspândirea guvernării republicane. Au fost avansate teorii, mai mult sau mai puţin serioase, pentru a explica că istoria constituie un întreg coerent ale cărui frământări stau la originea realizărilor epocii moderne. În 1880, un anume Robert Mckenzie scria:

„Istoria omenirii înregistrează progresul - înregistrează acumularea cunoaşterii şi sporirea înţelepciunii, înaintarea continuă de la un nivel inferior la unul superior de inteligenţă şi bunăstare. Fiecare generaţie transmite generaţiei următoare comorile pe care le-a moştenit, îmbunătăţite de propria experienţă, sporite de roadele victoriilor pe care ea însăşi le-a repurtat... Creşterea bunăstării umane, scăpată de amestecul răuvoitor al principiilor îndărătnici este acum reglată în mod benefic de marile legi ale Providenţei."[2]

Sub titlul „tortură", faimoasa ediţie a unsprezecea a Enciclopediei Britanice publicată între anii 1910-1911 preciza „în ceea ce priveşte Europa, subiectul este în întregime doar unul de interes istoric."[3] Exact în preajma primului război mondial, ziaristul Norman Angell îşi publica cartea intitulată „Marea iluzie", în care susţinea că expansiunea teritorială s-a demodat din cauza comerţului liber, iar războiul a devenit iraţional din punct de vedere economic.[4]

Pesimismul excesiv al secolului nostru se datorează, cel puţin în parte, cruzimii cu care aceste aşteptări au fost năruite. Primul război mondial a avut un rol decisiv în subminarea încrederii pe care Europa o avea în ea însăşi. Bineînţeles, războiul a dus la doborârea vechii ordini politice reprezentate de monarhiile din Germania, Austria şi Rusia, dar impactul său cel mai profund a fost unul de natură psihologică. Patru ani de război oribil de tranşee, în care zeci de mii au murit într-o singură zi, pentru câţiva metri de pământ devastat, au fost, după cum spune Paul Fussell, „o hidoasă piedică în calea mitului meliorist, care dominase conştiinţa publică timp de un secol", răsturnând „ideea de Progres".[5] Virtuţi ca loialitatea, hărnicia, perseverenţa şi patriotismul au fost puse în slujba exterminării sistematice şi absurde a altor oameni, discreditând astfel întreaga

lume burgheză care crease aceste valori.[6] Aşa cum povesteşte Paul, tânărul soldat, eroul cărţii lui Erich Maria Remarque „Pe frontul de Vest, nimic nou": „Pentru noi, puştii de optsprezece ani [profesorii de la şcoală] ar fi trebuit să fie adevărate călăuze spre lumea maturităţii, a muncii, a culturii, a progresului - spre viitor... Dar prima moarte pe care am văzut-o ne-a spulberat credinţa în acest viitor." Cu aceste cuvinte care aveau să fie repetate de tinerii americani în timpul războiului din Vietnam, el concluziona: „generaţia noastră era mai demnă de încredere decât a lor".[7] Ideea că progresul industrial european putea fi transformat în război, fără vreo răscumpărare morală sau vreun sens, a dus la condamnarea aspră a tuturor încercărilor de a descoperi structuri sau sensuri majore în istorie. Astfel, renumitul istoric britanic H.A.L. Fisher scria în 1934: „Oameni mai înţelepţi şi mai învăţaţi decât mine au desluşit un plan în istorie, un ritm, o structură predeterminată. Mie, aceste armonii îmi sunt ascunse. Nu pot să văd decât o situaţie neprevăzută, urmându-i alteia, aşa cum un val urmează altui val."[8]

Primul război mondial nu a fost, după cum s-a dovedit ulterior, decât o anticipare a noilor forme sub care răul avea să apară curând. Dacă ştiinţa modernă a făcut posibile arme cu o capacitate de distrugere fără precedent cum sunt mitraliera şi bombardierul, politica modernă a creat un stat având o putere fără precedent, pentru care un nou cuvânt a trebuit să fie inventat: *totalitarismul*. Sprijinindu-se pe o forţă poliţienească eficientă, partide politice de masă şi ideologii radicale care căutau să controleze toate aspectele vieţii umane, acest tip nou de stat s-a lansat într-un proiect care urmărea nici mai mult, nici mai puţin decât dominaţia mondială. Genocidurile comise de regimurile totalitare ale Germaniei hitleriste şi Rusiei staliniste au fost fără precedent în istoria umanităţii şi au fost posibile, în mare măsură, datorită însăşi modernităţii.[9] Au existat, bineînţeles, tiranii sângeroase înainte de secolul douăzeci, dar Hitler şi Stalin au pus atât tehnologia cât şi organizarea politică modernă în slujba răului. Înainte, ceva atât de ambiţios ca lichidarea unei întregi categorii, cum a fost cazul evreilor din Europa sau al chiaburilor din URSS, fusese dincolo de capacităţile tehnice ale tiraniilor „tradiţionale". Şi totuşi, exact acest lucru a fost posibil datorită progresului social şi tehnic al secolului anterior. Războaiele dezlănţuite de aceste ideologii totalitare au fost, de asemenea, cu totul diferite de cele anterioare, implicând distrugerea în masă a populaţiei civile şi a resurselor economice - de unde şi termenul, „război total". Pentru a se apăra de această ameninţare, democraţiile liberale au fost silite să recurgă la strategii militare ca bombardarea Dresdei sau a Hiroshimei care, în alte vremuri, s-ar fi numit simplu, masacre.

Teoriile secolului al nouăsprezecelea despre progres asociau răul provocat de om cu o stare de înapoiere din punctul de vedere al dezvoltării sociale. Dacă stalinismul a apărut într-o ţară înapoiată, doar pe jumătate europeană, cunoscută pentru regimul ei despotic, Holocaustul s-a născut într-o ţară având cea mai avansată economie industrială şi una dintre cele mai cultivate şi instruite populaţii din Europa. Dacă asemenea lucruri s-au putut întâmpla în Germania, de ce n-ar fi ele posibile în orice altă ţară avansată? Şi dacă dezvoltarea economică, educaţia şi

cultura nu au fost o garanţie împotriva unui fenomen ca nazismul, ce rost a mai avut progresul istoric?[16]

Experienţa secolului douăzeci a pus sub semnul îndoielii afirmaţia că progresul s-ar baza pe ştiinţă şi tehnologie. Capacitatea tehnologiei de a îmbunătăţi existenţa umană depinde în mod decisiv de un proces paralel de evoluţie morală a omului. Fără aceasta din urmă, puterea tehnicii va fi pur şi simplu deturnată spre scopuri nefaste, iar omenirea o va duce mai rău decât înainte. Războaiele totale ale secolului douăzeci nu ar fi fost posibile fără cuceririle de bază ale revoluţiei industriale: fierul, oţelul, motorul cu combustie internă şi avionul. Şi de la Hiroshima încoace, omenirea este bântuită de spectrul celei mai teribile cuceriri tehnice: arma nucleară. Fantastica prosperitate economică datorată ştiinţei moderne are şi o parte întunecată pentru că a dus la deteriorarea mediului în multe părţi ale globului, făcând să se pună problema unei catastrofe la scara întregii planete. Se afirmă frecvent că tehnica de transmitere a informaţiilor în întreaga lume şi sistemul rapid de comunicaţii au dus la promovarea idealurilor democratice, ca în cazul transmiterii, prin intermediul televiziunii, a ocupării Pieţei Tienanmen, în 1989, sau a revoluţiilor din Europa de Est care i-au urmat în acelaşi an. Dar tehnologia comunicaţiilor în sine este neutră, ca valoare. Ideile reacţionare ale ayatollahului Khomeiny au fost importate în Iran înaintea revoluţiei din 1978, prin intermediul casetofoanelor pe care modernizarea economică a ţării, de către Şah, le pusese la dispoziţia oricui. Dacă în anii treizeci ar fi existat televiziune şi un sistem rapid şi universal de comunicaţii, ele ar fi fost folosite cu mare eficienţă de propagandiştii nazişti ca Leni Riefenstahl şi Joseph Goebbels, pentru promovarea fascismului şi nu a idealurilor democratice.

Evenimentele traumatizante ale secolului douăzeci au constituit de asemenea fundalul unei profunde crize intelectuale. Putem vorbi despre progres istoric doar dacă ştim încotro se îndreaptă omenirea. Majoritatea europenilor secolului nouăsprezece considerau că progresul înseamnă evoluţia spre democraţie. Dar pentru cei mai mulţi europeni ai acestui secol nu există nici un consens în această chestiune. Democraţia liberală a fost provocată să accepte confruntarea cu două ideologii rivale majore - fascismul şi comunismul - care ofereau viziuni radical diferite asupra unei societăţi bune. Occidentalii înşişi au ajuns să se întrebe dacă democraţia liberală era, de fapt, aspiraţia generală a întregii umanităţi şi dacă nu cumva vechea lor convingere că aşa ar fi nu era decât simplă dovadă de etnocentrism din partea lor. Cum europenii au fost obligaţi să se confrunte cu lumea neeuropeană, mai întâi ca stăpâni în colonii, apoi ca patroni în timpul războiului rece şi teoretic egali într-o lume de state şi raţiuni suverane, au început să se îndoiască de universalitatea propriilor idealuri. Spiritul sinucigaş de care a dat dovadă sistemul statelor europene în cele două războaie mondiale a demonstrat falsitatea ideii unei raţiuni occidentale superioare, iar distincţia pe care europenii secolului nouăsprezece o făceau, instinctiv, între civilizaţie şi barbarie a fost mult mai greu de făcut, după experienţa lagărelor de concentrare naziste. În locul unei istorii a omenirii care ducea într-o

singură direcţie, păreau să existe tot atâtea scopuri câte popoare şi civilizaţii existau, democraţia liberală neavând vreun loc privilegiat, printre ele.

În vremurile noastre, una din cele mai clare manifestări ale pesimismului nostru a fost credinţa, aproape universală, în permanenţa unei alternative viabile, comunist-totalitare, la democraţia liberală occidentală. Când era secretar de stat în anii '70, Henry Kissinger îşi prevenea concetăţenii că „azi, pentru prima oară în istorie, ne confruntăm cu realitatea crudă a unei sfidări comuniste *fără sfârşit*... Trebuie să învăţăm să ducem o politică externă, aşa cum au dus-o de-a lungul timpului alte naţiuni - fără şovăire şi fără răgaz... *Această situaţie nu va dispărea*.[11] După părerea lui Kissinger, era utopică ideea de a se încerca reformarea structurilor politice şi sociale fundamentale ale unor puteri ostile, ca Uniunea Sovietică. Maturitatea politică însemna să acceptăm lumea aşa cum era ea şi nu cum am fi vrut noi să fie, adică trebuia să se ajungă la o înţelegere cu Uniunea Sovietică a lui Brejnev. Şi dacă conflictul dintre comunism şi democraţie putea fi moderat, nu însemna că putea fi eliminat complet nici el şi nici posibilitatea unui război apocaliptic.

Opinia lui Kissinger nu era în nici un caz singulară. De fapt, oricine era implicat profesional în studiul ştiinţelor politice şi al politicii externe credea în viabilitatea comunismului; prăbuşirea lui în întreaga lume, la sfârşitul anilor '80 a fost, din această cauză, aproape total imprevizibilă. Această scăpare din vedere nu era pur şi simplu o problemă de dogmă ideologică, în care intervenea o optică imparţială asupra evenimentelor. Ea a afectat persoane aflate în înteg spectrul politic, ziarişti de stânga, de dreapta şi de centru, precum şi oameni de ştiinţă şi politicieni, atât din Est cât şi din Vest.[12] Rădăcinile acestei „orbiri", atât de răspândite, erau mai adânci decât simplul partizanat şi erau hrănite de extraordinarul pesimism istoric generat de evenimentele acestui secol.

Nu mai demult de 1983, Jean-François Revel declara că „de fapt, s-ar putea ca democraţia să se dovedească un simplu accident istoric, o scurtă paranteză, care se închide înaintea ochilor noştri...[66] Dreapta, desigur, nu a crezut niciodată într-o legitimitate pe care comunismul ar fi dobândit-o în ochii populaţiilor pe care le controla şi vedea destul de clar care sunt neajunsurile economice ale societăţilor socialiste. Dar mulţi din cadrul dreptei considerau că o „societate eşuată", cum era cea sovietică, a găsit totuşi o cheie a puterii prin inventarea totalitarismului leninist, prin care o clică de „dictatori-birocraţi" îşi exercita puterea cu ajutorul organizării şi al tehnologiei moderne şi guverna populaţii numeroase, pentru perioade de timp nelimitate. Totalitarismul a reuşit nu numai să-şi intimideze supuşii, ci să-i şi forţeze să asimileze valorile conducătorilor comunişti. Într-un faimos articol din 1979, aceasta era una dintre distincţiile făcute de Jeanne Kirkpatrick, între regimurile autoritare tradiţionale ale Dreptei şi totalitarismele radicale ale Stângii. În timp ce primele „lasă la locul lor repartizările existente ale bogăţiei, puterii, statutului social" şi „cultivă zeii tradiţionali şi respectă tabu-urile tradiţionale", totalitarismele radicale ale Stângii încearcă să „pretiudă controlul asupra întregii societăţi" şi

violează „valorile şi obiceiurile asimilate". Un stat totalitar, spre deosebire de cel doar autoritar, a fost în stare să controleze societatea care se afla la baza lui, într-o asemenea măsură încât a devenit fundamental invulnerabil la schimbare sau reformă: astfel „istoria acestui secol nu ne oferă nici un motiv să sperăm că regimurile totalitare se vor transforma".[14]

La baza acestei păreri despre dinamismul statelor totalitare exista o profundă neîncredere în democraţie. Lipsa aceasta de încredere se vede şi din opinia lui Jeanne Kirkpatrick potrivit căreia prea puţine dintre ţările Lumii a treia, în care nu există regimuri democratice, vor fi în stare să se democratizeze (posibilitatea democratizării printr-un regim comunist fiind total exclusă) şi, de asemenea, din convingerea lui Revel că democraţiile puternice, bine întemeiate, atât europene cât şi nord-americane, sunt lipsite de convingerea interioară care să le permită să se apere. Citând numeroasele cerinţe economice, sociale şi culturale necesare democratizării reale, Kirkpatrick critica ceea ce considera drept o idee tipic americană şi anume, posibilitatea democratizării guvernelor, oricând şi oriunde. Ideea că ar putea exista un centru democratic în Lumea a treia a fost o capcană şi o iluzie; experienţa ne-a învăţat că lumea este divizată între regimurile autoritare ale Dreptei şi cele totalitare ale Stângii. La rândul lui, Revel a repetat, sub o formă mult mai dură, critica făcută iniţial de Tocqueville şi anume că, statele democrate au mari dificultăţi în susţinerea unei politici externe serioase şi de lungă durată.[15] Ele sunt limitate prin însăşi natura lor democratică: de pluralitatea vocilor, a îndoielilor proprii şi a autocriticii care caracterizează dezbaterea democratică. Astfel: „După cum stau lucrurile, cauze relativ minore de nemulţumire coordonează, disturbă, neliniştesc şi paralizează democraţiile, mai repede şi mai profund decât cea mai îngrozitoare foamete şi sărăcia permanentă din regimurile comuniste, ale căror popoare nu au drepturi reale sau mijloace de înlăturare a nedreptăţilor la care sunt supuse. Societăţile în care critica permanentă este o trăsătură integrală sunt singurele viabile dar şi cele mai fragile".[16]

Stânga a ajuns la o concluzie similară, dar pe altă cale. În anii '80, oamenii cei mai „progresişti" din Europa şi America nu mai vedeau comunismul sovietic ca reprezentând viitorul lor, aşa cum crezuseră mulţi gânditori de stânga, la sfârşitul celui de-al doilea război mondial. Cu toate acestea, persista încrederea stângii în legitimitatea marxism-leninismului pentru *alţii* care, de obicei, creştea direct proporţional cu distanţa geografică şi culturală. Astfel, dacă comunismul de tip sovietic nu era în mod necesar o alegere realistă, pentru popoarele Statelor Unite sau Marii Britanii, el era susţinut ca o autentică alternativă pentru ruşi, din cauza tradiţiilor lor de guvernare autocratică şi centralizată, ca să nu mai vorbim de chinezi care, chipurile, au recurs la el pentru a scăpa de moştenirea dominaţiei străine, a înapoierii şi a umilinţei. Acelaşi lucru era considerat valabil pentru cubanezi şi nicaraguani, victime ale „imperialismului american" şi pentru vietnamezi, în cazul cărora comunismul era văzut ca fiind de fapt o tradiţie naţională. Mulţi oameni de stânga

împărtăşeau opinia că un regim socialist radical în Lumea a treia s-ar fi justificat, chiar şi în lipsa unor alegeri libere şi a unor dezbateri deschise, prin angajarea în reforma agricolă, asigurarea îngrijirii medicale gratuite şi ridicarea gradului de alfabetizare. Ţinând cont de aceste puncte de vedere, nu este surprinzător faptul că au fost foarte puţini cei de stânga care să prevadă vreo instabilitate revoluţionară în blocul sovietic sau în China.

Într-adevăr, credinţa în legitimitatea şi permanentizarea comunismului a luat multe forme bizare în ultimii ani ai războiului rece. Un cercetător de marcă al Uniunii Sovietice susţinea că, sub Brejnev, sistemul sovietic dobândise ceea ce el numea „pluralism instituţional" şi „conducerea sovietică pare să fi adus Uniunea Sovietică mai aproape de spiritul modelului pluralist al ştiinţei politice americane decât sunt chiar Statele Unite..."[17] Societatea sovietică dinainte de Gorbaciov „nu era inertă, ci realmente implicată", existând o proporţie mai mare a cetăţenilor sovietici care „participau" la viaţa politică decât în Statele Unite.[18] Acelaşi fel de gândire caracteriza şi un anumit tip de cercetare ştiinţifică a Europei de Est, în care, în pofida naturii evident impuse a comunismului, mulţi specialişti considerau că există o stabilitate socială extraordinară. Un specialist afirma, în 1987, că „dacă ar trebui să comparăm acum statele Europei de Est cu multe alte ţări ale lumii - de exemplu cu un număr de ţări latino-americane - ele ar fi un model de stabilitate" şi el critica imaginea tradiţională a „unui partid nelegitim... opus unei populaţii înapoiate, neapărat ostile şi neîncrezătoare".[19]

Dacă unele din aceste opinii reprezentau doar o proiecţie în viitor a trecutului recent, multe dintre ele se bazau pe o prejudecată referitoare la *legitimitatea* comunismului în Est. Adică, cu toate problemele de necontestat ale societăţilor lor, între conducătorii comunişti şi popoarele lor exista un „contract social" de tipul celui satirizat într-un banc sovietic în care se spunea: „ei se prefac că ne plătesc, noi ne prefacem că muncim"[20]. Aceste regimuri nu erau nici productive, nici dinamice, dar se spunea despre ele că guvernau efectiv, având, într-o oarecare măsură, şi consimţământul populaţiilor lor, pentru că ofereau în schimb siguranţă şi stabilitate.[21]

După cum scria politologul Samuel Huntington, în 1968:

> Statele Unite, Marea Britanie şi Uniunea Sovietică au forme diferite de guvernământ, dar în toate cele trei sisteme, guvernul guvernează. Fiecare ţară este o comunitate politică, în care există un puternic consens, la nivel naţional, asupra legitimităţii sistemului politic. În fiecare ţară, cetăţenii şi conducătorii lor au aceeaşi viziune asupra interesului public al societăţii şi asupra tradiţiilor şi principiilor pe care se bazează comunitatea politică.[22]

Huntington nu avea nici un fel de simpatie pentru comunism, dar considera că evidenţa ne obligă să conchidem că acesta reuşise, de-a lungul anilor, să fie acceptat într-o oarecare măsură de către populaţie.

Pesimismul actual, în privinţa progresului în istorie, îşi are originea în două crize separate, dar paralele: criza politică a secolului al douăzecilea şi criza intelectuală a raţionalismului occidental. Cea dintâi a ucis zeci de milioane de oameni şi a silit alte sute de milioane să trăiască în sclavie, sub noi forme, mai brutale, cea de-a doua a lăsat democraţia liberală fără resursele intelectuale care să-i permită să se apere. Cele două crize au fost interdependente şi nu pot fi înţelese separat una faţă de cealaltă. Pe de o parte, lipsa consensului intelectual a făcut ca războaiele şi revoluţiile acestui secol să fie mai ideologice şi de aceea mult mai violente decât ar fi fost în alte condiţii. Revoluţia rusă şi cea chineză, victoriile naziste din timpul celui ce-al doilea război mondial au dus la reînvierea, într-o formă amplificată, a violenţei războaielor religioase ale secolului al XVI-lea, pentru că miza nu o constituiau doar teritoriile şi resursele, ci şi sistemele de valori şi stilurile de viaţă ale unor întregi populaţii. Pe de altă parte, violenţa acestor conflicte de sorginte ideologică şi urmările lor îngrozitoare au avut un efect dezastruos asupra încrederii democraţiilor liberale în propriile forţe, izolarea lor într-o lume a regimurilor autoritare şi totalitare conducând la serioase îndoieli în privinţa universalităţii noţiunilor liberale de justiţie.

Şi totuşi, în pofida motivelor serioase de pesimism, datorate experienţei primei jumătăţi a acestui secol, evenimentele celei de a doua jumătăţi încep să indice o evoluţie într-o nouă şi neaşteptată direcţie.

Până în anii '90, lumea în ansamblul ei nu a mai dat la iveală noi nenorociri ci a devenit *mai bună*, sub anumite aspecte distincte. Un loc de frunte în rândul surprizelor, care au avut loc în trecutul apropiat, a fost prăbuşirea total neaşteptată a comunismului, în aproape întreaga lume, la sfârşitul anilor '80. Dar această evoluţie, oricât de surprinzătoare, nu a fost decât o parte din marele conglomerat al evenimentelor care s-au petrecut, începând cu cel de-al doilea război mondial. Dictaturile autoritare de toate felurile, atât de dreapta cât şi de stânga, s-au prăbuşit, una după alta.[23] În unele cazuri, prăbuşirea a dus la instaurarea unor democraţii liberale, prospere şi stabile. În altele, regimurile autoritare au fost urmate de instabilitate, sau de altă formă de dictatură. Dar dacă democraţia a avut, în cele din urmă, câştig de cauză, partizanii autoritarismului de stânga sau de dreapta au trecut printr-o criză gravă, practic în toate ţările lumii. Dacă principala inovaţie politică a începutului secolului douăzeci a fost apariţia statelor totalitare ale Germaniei sau Rusiei, atunci ultimele decenii au dezvăluit o imensă slăbiciune care se afla chiar în inima lor. Şi această slăbiciune, atât de uriaşă şi neaşteptată, ne sugerează că trebuie să reconsiderăm chiar de la început pesimistele lecţii pe care credeam că ni le-a dat istoria în acest secol.

2
Slăbiciunea statelor autoritare - I

Criza actuală a autoritarismului nu a început cu perestroika lui Gorbaciov, sau o dată cu dărâmarea Zidului Berlinului. A început în urmă cu un deceniu şi jumătate, o dată cu căderea mai multor guverne autoritare de dreapta din Europa de Sud. În 1974 regimul lui Gaetano din Portugalia a fost înlăturat printr-o lovitură militară. După o perioadă de instabilitate care risca să se transforme în război civil, socialistul Mário Soares a fost ales prim-ministru în aprilie 1976 şi de atunci ţara s-a bucurat de o paşnică guvernare democrată. Coloneii, care guvernaseră Grecia din 1967, au fost şi ei înlăturaţi în 1974, lăsând locul regimului lui Karamanlis, ales democratic. Moartea generalului Franco în Spania, în 1975, a pregătit calea pentru trecerea atât de paşnică la democraţie, doi ani mai târziu. Acestora li se adaugă cazul Turciei: armata a luat puterea în septembrie 1980, ca reacţie la terorismul care devora ţara, dar s-a revenit la guvernarea civilă în 1983. De atunci, în toate aceste ţări s-au ţinut în mod regulat alegeri libere, pluripartite.

Transformarea care a avut loc în Europa de Sud, în mai puţin de un deceniu, a fost uimitoare. Înainte, aceste ţări erau considerate oile negre ale Europei, condamnate de tradiţiile lor religioase şi autoritariste să fie în afara curentului democratic dominant al evoluţiei europene occidentale. Şi totuşi, în anii '80 fiecare dintre ele reuşise să realizeze tranziţia către o democraţie care funcţiona şi era stabilă, într-atât de stabilă - poate cu excepţia Turciei - încât popoarele respective cu greu şi-ar fi putut imagina altă situaţie.

O serie similară de tranziţii către democraţie au avut loc în America Latină, în anii '80. Ea a început în 1980 o dată cu reinstalarea guvernului democratic ales în Peru, după 12 ani de guvernare militară. În 1982, războiul Insulelor Falkland/Malvine a grăbit căderea juntei militare din Argentina şi ascensiunea guvernului democratic ales al lui Alfonsin. Trecerea la democraţie în Argentina a fost rapid urmată de schimbări asemănătoare în toată America Latină, regimurile militare renunţând la putere, în Uruguay şi Brazilia în 1983 şi, respectiv, 1984. La sfârşitul deceniului, regimul dictatorial al lui Stroessner în Paraguay şi cel al lui Pinochet în Chile se retraseseră de la putere în favoarea guvernelor alese democratic şi, la începutul lui 1990, chiar şi guvernul sandinist din Nicaragua a pierdut în faţa coaliţiei conduse de Violeta Chamorro în cadrul alegerilor libere. Mulţi observatori au avut mai puţină încredere în stabilitatea noilor democraţii latino-americane decât în cea a democraţiilor Europei de Sud. În această regiune, guvernele democratice s-au tot succedat şi, practic, toate noile democraţii erau într-o stare de criză economică acută, care se manifesta mai ales prin datorii externe. Mai mult chiar, ţări ca Peru şi Columbia trebuiau să facă faţă unor serioase probleme interne,

precum revoltele şi drogurile. Totuşi, aceste noi democraţii s-au dovedit a fi uimitor de rezistente, ca şi cum experienţa anterioară a dictaturilor le-ar fi vaccinat împotriva unei reveniri la guvernarea militară. Oricum, realitatea este că, de la nivelul foarte scăzut al anilor '70, când doar o mână de ţări latino-americane erau democrate, la începutul anilor '90, numai Cuba şi Guyana au rămas singurele în emisfera vestică, care nu au permis organizarea unor alegeri libere.

Evoluţii comparabile au avut loc în Asia de Est. În 1986, dictatura lui Marcos a fost răsturnată în Filipine, la putere fiind adus, de valul popular, guvernul preşedintelui Corazon Aquino. În anul următor, Generalul Chun renunţa la putere în Coreea de Sud făcând posibilă alegerea lui Roh Tae Woo, ca preşedinte. Dacă sistemul politic taiwanez nu fusese reformat într-un mod atât de radical, exista însă, dincolo de aparenţe, o stare de agitaţie în favoarea democraţiei, după moartea lui Chiang Ching-kuo, în ianuarie 1988. O dată cu trecerea unei mari părţi din vechea gardă în partidul de guvernământ, Guomindag, a sporit participarea altor sectoare ale societăţii taiwaneze în Parlamentul Naţional, incluzând mulţi taiwanezi de baştină. Şi, în cele din urmă, guvernul autoritar al Birmaniei a fost zguduit de frământări pro-democratice.

În februarie 1990, guvernul dominat de buri şi condus de F.W. de Klerk în Africa de Sud anunţa eliberarea lui Nelson Mandela şi scoaterea de sub interdicţie a Congresului Naţional African şi a Partidului Comunist Sud-African. El inaugura astfel o perioadă de negocieri asupra unei tranziţii către împărţirea puterii între albi şi negri şi, în final, către o guvernare a majorităţii.

Privind retrospectiv, realizăm că noi nu am reuşit să vedem clar adâncimea crizei în care se aflau regimurile dictatoriale, datorită unei credinţe eronate în capacitatea sistemelor autoritare de a se perpetua, sau în general, în viabilitatea statelor puternice. Într-o democraţie liberală, statul este, prin definiţie, slab: păstrarea unei sfere a drepturilor individuale înseamnă o strictă delimitare a puterii sale. Dimpotrivă, regimurile autoritare de dreapta sau de stânga au căutat să folosească puterea statului pentru a-şi însuşi domeniul vieţii private şi a o controla în diverse scopuri - fie pentru a consolida puterea militară, fie pentru a promova o ordine socială egalitaristă, sau pentru a determina o dezvoltare economică rapidă. Ceea ce se pierdea pe planul libertăţii individuale, urma să fie câştigat la nivelul interesului naţional.

Slăbiciunea care a dus în mod fatal la prăbuşirea acestor state puternice a fost, în cele din urmă, o lipsă a legitimităţii - adică o criză la nivelul ideilor. Legitimitatea nu înseamnă justiţie sau drepturi luate în sens absolut; este un concept relativ, care există în percepţia subiectivă a oamenilor. Toate regimurile capabile de acţiune eficace trebuie să se bazeze pe un principiu al legitimităţii.[1] Nu există dictator care să guverneze exclusiv "prin forţă", cum se spune de obicei despre Hitler, de exemplu. Un tiran nu poate să-şi conducă prin forţă decât copiii, bătrânii sau probabil soţia, dacă este mai puternic decât ei, din punct de vedere fizic, dar nu este

deloc probabil ca el să poată domina mai mult de doi, trei oameni în felul acesta şi, în nici un caz, o naţiune de milioane de oameni.[2] Când susţinem că un dictator ca Hitler a guvernat „prin forţă", spunem de fapt că susţinătorii lui Hitler, Partidul Nazist, Gestapo-ul şi Wehrmacht-ul aveau capacitatea de a intimida fizic restul populaţiei. Dar ce-i făcea pe aceştia să-i fie loiali lui Hitler? În mod cert nu capacitatea lui de a-i intimida fizic: loialitatea lor se baza, în cele din urmă, pe credinţa lor în legitimitatea autorităţii sale. Aparatele de securitate pot fi, ele însele, dominate prin intimidare dar, la un anumit nivel al sistemului, dictatorul trebuie să aibă subordonaţi loiali, care cred în autoritatea sa legitimă. La fel şi în cazul celui mai de jos şi mai corupt şef mafiot: el nu ar fi un „capo" dacă „familia" sa nu i-ar accepta din anumite motive „legitimitatea". După cum explică Socrate în *Republica* lui Platon, chiar într-o ceată de tâlhari, trebuie să existe un principiu al dreptăţii care să le permită să-şi împartă prada. Astfel legitimitatea joacă un rol crucial chiar în cazul celei mai injuste şi barbare dictaturi.

Ceea ce nu înseamnă că un regim are nevoie să-şi stabilească o autoritate legitimă la nivelul majorităţii populaţiei, pentru a putea să supravieţuiască. Există numeroase exemple contemporane de regimuri dictatoriale care sunt efectiv urâte de mari părţi ale populaţiei dar care au reuşit să se menţină la putere decenii întregi; cum este cazul regimului Alawi, din Siria sau al facţiunii Baath a lui Saddam Hussein, din Irak. Se înţelege de la sine că diversele junte militare şi oligarhii din America Latină au guvernat fără a avea un larg sprijin popular. Lipsa legitimităţii în rândurile populaţiei nu implică neapărat o criză de legitimitate a regimului, dacă nu începe să afecteze elitele legate direct de acest regim şi mai ales pe cei care deţin monopolul forţei de represiune, cum ar fi partidul de guvernământ, forţele armate şi poliţia. Când vorbim despre o criză de legitimitate, într-un sistem autoritar, de fapt, ne referim la o criză în cadrul acelor elite a căror coeziune este esenţială pentru ca regimul să poată funcţiona.

Legitimitatea unui dictator poate avea diverse surse: de la loialitatea personală din partea unei armate ghiftuite, până la o ideologie complicată care să îi justifice dreptul de a guverna. În secolul nostru, cea mai importantă încercare sistematică de a stabili un principiu coerent de legitimitate a dreptei, nedemocratic şi neegalitar, a fost fascismul. Fascismul nu a fost o doctrină „universală", ca liberalismul sau comunismul, având în vedere că nega existenţa unei naturi umane comune sau egalitatea drepturilor oamenilor. Ultranaţionalismul fascist susţinea, ca sursă fundamentală de legitimitate, rasa sau naţiunea, mai ales dreptul „raselor superioare", ca cea germană, de a conduce alte popoare. Forţa şi voinţa au fost ridicate deasupra raţiunii sau egalităţii şi considerate, prin ele însele, ca drepturi incontestabile de a guverna. Ideea nazistă care susţinea superioritatea rasei germane trebuia să fie dovedită activ prin conflictul cu alte culturi. De aceea războiul era o condiţie mai degrabă firească, decât patologică.

Fascismul nu a durat atât de mult încât să ajungă să sufere o criză internă de legitimitate, ci a fost învins prin forţa armelor. Hitler şi ultimii săi colaboratori fideli au murit în bunkerul de la Berlin, convinşi fiind până în ultima clipă de justeţea cauzei naziste şi legitimitatea autorităţii lor. Interesul faţă de nazism a fost retrospectiv subminat în ochii oamenilor, ca o consecinţă a acelei înfrângeri.[3] Hitler îşi susţinuse pretenţiile la legitimitate promiţând cucerirea lumii; ceea ce au căpătat germanii în schimb au fost devastarea ţării şi ocupaţia de către presupusele rase inferioare. Fascismul era extrem de atrăgător nu doar pentru germani, ci şi pentru mulţi alţii din lumea întreagă, atâta vreme cât se manifesta doar prin parade la lumina torţelor şi victorii fără vărsare de sânge, dar nu a mai avut nici un sens când militarismul său a fost dus până la capăt. Fascismul suferea, am putea spune, de o contradicţie internă: chiar accentul pe care l-a pus pe militarism şi război l-a condus inevitabil la un conflict autodestructiv cu sistemul internaţional. Drept consecinţă, de la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, fascismul nu a mai fost un rival ideologic serios pentru democraţia liberală.

Bineînţeles, ne-am putea întreba cât de legitim ar fi fascismul astăzi, dacă Hitler nu ar fi fost învins. Dar contradicţia internă a fascismului era mai profundă decât posibilitatea înfrângerii militare de către sistemul internaţional. Chiar dacă Hitler ar fi fost învingător, fascismul şi-ar fi pierdut oricum raţiunea sa interioară de a fi, în pacea unui imperiu universal, în care naţiunea germană nu s-ar mai fi putut afirma prin război şi expansiune.

După înfrângerea lui Hitler, nu a mai rămas, din partea dreptei, ca alternativă la democraţia liberală, decât un grup obstinat dar, în cele din urmă nesistematic, de dictaturi militare. Majoritatea acestor regimuri nu aveau vreo intenţie mai ambiţioasă decât păstrarea ordinii sociale tradiţionale, iar slăbiciunea lor principală a fost lipsa unei baze a legitimităţii, plauzibile şi de durată. Nimeni nu a mai fost în stare să formuleze, aşa cum o făcuse Hitler, o doctrină coerentă a naţiunii, care să justifice guvernarea autoritară perpetuă. Toate au trebuit să accepte *principiul* democraţiei şi al suveranităţii populare, argumentând că din diverse motive, ţările lor nu erau încă pregătite pentru democraţie, fie din cauza pericolului comunismului, al terorismului sau din cauza proastei administrări economice a regimului democratic precedent. Fiecare dintre ele a trebuit să se justifice ca fiind doar o guvernare de tranziţie până la revenirea, în cele din urmă, la democraţie.[4]

Slăbiciunea implicată de lipsa unei surse coerente la legitimitate nu a dus totuşi la prăbuşirea rapidă sau inevitabilă a guvernelor autoritariste de dreapta. Regimurile democratice din America Latină şi din Europa de Sud au suferit de asemenea slăbiciuni în privinţa capacităţii lor de a face faţă unor serioase probleme sociale şi economice.[5] Puţine dintre ele au fost în stare să creeze rapid prosperitatea economică şi în multe din ele terorismul a făcut ravagii. Dar lipsa de legitimitate a devenit o sursă serioasă de slăbiciune pentru regimurile autoritare de dreapta atunci când - cum era cel mai adesea cazul - aceste regimuri se confruntau cu crize sau

eşecuri în domeniul politicii. Regimurile politice legitime se bucură de un capital de simpatie care le scuză greşelile pe termen scurt, sau chiar pe cele grave şi eşecul poate fi ispăşit prin schimbarea primului ministru sau a cabinetului. Pe de altă parte, în cazul regimurilor lipsite de legitimitate, eşecul antrenează, de obicei, chiar răsturnarea lor.

Un exemplu în acest sens a fost Portugalia. Dictatura lui Antonio de Oliveira Salazar şi a succesorului său, Marcelo Caetano, avea o stabilitate de suprafaţă care i-a îndemnat pe unii observatori să descrie poporul portughez drept „pasiv, fatalist şi suferind de o tristeţe fără margini".[6] Cum au făcut-o germanii şi japonezii înaintea lor, portughezii au contrazis aşteptările observatorilor occidentali, care îi considerau nepregătiţi pentru democraţie. Dictatura lui Caetano s-a prăbuşit când propria sa armată s-a întors împotriva lui şi a format *Movimento das Forcas Armadas* (MFA).[7] Motivul lor imediat a fost intensificarea unui război colonial fără sorţi de izbândă în Africa, război care consuma un sfert din bugetul Portugaliei şi energiile unei mari părţi din armata portugheză. Trecerea la democraţie nu a fost lină pentru că MFA-ul nu era, în nici un caz, format doar din persoane cu idei democratice. O parte importantă a corpului ofiţeresc era sub influenţa rigidului Partid Comunist Portughez, stalinist, al lui Alvaro Cunhal. Dar, spre deosebire de situaţia anilor '30, centrul şi dreapta democrată s-au dovedit neaşteptat de rezistente: după o perioadă furtunoasă de dezordine socială şi politică, Partidul Socialist al lui Mário Soares, un partid reformist moderat, a câştigat cu o majoritate relativă de voturi, în aprilie 1976. Aceasta s-a datorat, nu într-o mică măsură, sprijinului acordat de diverse organizaţii străine, de la Partidul Social Democrat German până la CIA. Dar sprijinul extern s-ar fi dovedit ineficient dacă Portugalia nu ar fi avut o societate civilă surprinzător de puternică - Biserică, partide politice, sindicate - capabile să mobilizeze şi să determine un larg sprijin popular în favoarea democraţiei. Fascinaţia societăţii vest-europene de consum a jucat de asemenea un rol important, după cum remarca un observator: „Muncitorii... [care] ar fi putut să meargă la demonstraţii şi să strige lozinci ale revoluţiei socialiste... îşi cheltuiau banii pe haine, aparatură şi alte produse ale societăţii de consum occidentale, la al cărei nivel de trai aspirau."[8]

Trecerea la democraţie în Spania, în anul următor, a fost poate cel mai bun exemplu, din ultima vreme, al eşecului legitimităţii autoritarismului. Generalul Franco a fost, în multe privinţe, ultimul exponent al conservatorismului european al secolului al nouăsprezecelea care se sprijinea pe tron şi pe altar, acelaşi conservatorism care pornise să înfrângă Revoluţia franceză. Dar conştiinţa catolică din Spania trecea printr-un dramatic proces de transformare, faţă de anii '30: Biserica, în ansamblul ei, se liberalizase după cel de-al II-lea Conciliu ecumenic de la Vatican şi părţi importante ale catolicismului spaniol adoptaseră democraţia creştină a Europei occidentale. Nu numai că Biserica spaniolă a descoperit că nu există conflict inevitabil între creştinism şi democraţie, dar a început să-şi asume, din ce

în ce mai mult, rolul de apărător al drepturilor omului şi de critic al dictaturii lui Franco.[9] Această nouă conştiinţă s-a reflectat în *Opus Dei*, mişcarea tehnocraţilor laici catolici, mulţi dintre ei intrând în administraţie după 1957 fiind direct implicaţi în liberalizarea economică ulterioară. Astfel, când a murit Franco în noiembrie 1975, sectoare importante ale regimului său erau pregătite să accepte drept legitime o serie de „pacte" negociate, care au desfiinţat pe cale paşnică toate instituţiile importante ale regimului franchist, au legalizat o opoziţie care cuprindea şi Partidul Comunist Spaniol şi au permis alegeri pentru o constituantă, care avea să scrie o constituţie pe deplin democratică. Aceasta nu s-ar fi putut întâmpla dacă elementele importante ale fostului regim (cel mai important fiind regele Juan Carlos) nu ar fi considerat franchismul ca un anacronism într-o Europă cu care Spania ajunsese să semene tot mai mult, pe plan social şi economic.[10] Ultimul Cortes franchist a făcut un lucru uimitor: în noiembrie 1976, a promulgat, cu o majoritate copleşitoare de voturi, o lege care de fapt era propria sa sinucidere deoarece cerea ca următorul Cortes să fie ales pe cale democratică. Ca şi în Portugalia, populaţia spaniolă a asigurat baza fundamentală pentru democraţie, sprijinind mişcarea democrată de centru, mai întâi susţinând, în decembrie 1976, referendumul pentru alegeri democratice, iar apoi votând liniştită partidul de centru-dreapta al lui Mário Soares, care a preluat puterea în iunie 1977.[11]

În cazul revenirii democraţiei, în Grecia în 1974 şi în Argentina în 1983, regimurile militare din cele două ţări nu au fost înlăturate de la putere prin forţă. Ele au cedat în favoarea autorităţii civile datorită dezbinărilor care apăruseră în rândurile lor şi care reflectau o pierdere a încrederii în dreptul lor de a guverna. Ca şi în Portugalia, eşecul pe plan extern a fost cauza imediat următoare. Coloneii greci care au luat puterea în 1967 nu căutau o legitimitate care să nu se bazeze pe democraţie, ei doar susţineau că pregăteau calea pentru reinstalarea unui sistem politic „sănătos" şi „regenerat".[12] Regimul militar a devenit astfel vulnerabil când s-a discreditat prin sprijinirea tentativei grecilor ciprioţi de unificare cu Grecia continentală fapt ce a dus la ocuparea Ciprului de către Turcia şi la posibilitatea unui război în toată regula.[13] Scopul principal al juntei militare care a preluat puterea în Argentina de la preşedintele Isabella Perón în 1975, era de a scăpa societatea argentiniană de terorism; a realizat aceasta printr-un război sângeros, subminându-şi astfel principala raţiune de a fi. Decizia juntei militare de a invada insulele Falklands/Malvine a fost suficientă pentru a o discredita, prin provocarea unui război inutil, pe care nu avea cum să-l câştige.[14]

În alte cazuri, puternice guverne militare s-au dovedit ineficiente în abordarea problemelor economice şi sociale pe care nici predecesorii democraţiei nu reuşiseră să le rezolve. Regimul militar peruvian a cedat puterea unui guvern civil în 1980, fiind confruntat cu o criză economică ce avansa rapid, moment în care guvernul generalului Francisco Morales Bermudez vedea că nu face faţă unei serii de greve şi de probleme sociale insolubile.[15] Regimul militar brazilian a guvernat într-o

perioadă de remarcabilă prosperitate economică, din 1968 până în 1973, dar în faţa crizei mondiale a petrolului şi a scăderii producţiei, conducătorii militari ai Braziliei au descoperit că nu au nici un talent special pentru administrarea economiei. Când ultimul preşedinte militar, Joao Figueiredo, a renunţat la putere în favoarea unui preşedinte civil, ales, mulţi dintre militari au răsuflat uşuraţi şi chiar jenaţi din cauza greşelilor pe care le făcuseră.[16] Regimul militar din Uruguay a luat puterea, iniţial pentru a purta un „război murdar" împotriva insurgenţilor Tupemaros, între anii 1973-1974. Totuşi, în Uruguay exista o tradiţie democratică relativ puternică, acesta fiind probabil motivul pentru care, în 1980, conducătorii militari au supus unui plebiscit instituţionalizarea guvernării lor militare. Au pierdut, iar în 1983 au renunţat la putere de bunăvoie.[17]

Făuritorii sistemului de apartheid din Africa de Sud, precum fostul prim-ministru H.F. Verwoerd, negau premisa liberală a unei egalităţi umane universale şi considerau că există o împărţire şi ierarhie naturală în cadrul raselor omeneşti.[18] Apartheidul a încercat să realizeze o dezvoltare industrială a Africii de Sud care să se bazeze pe exploatarea muncii negrilor dar care, în acelaşi timp, să împiedice venirea negrilor sud-africani în mediul urban ca urmare firească a procesului de industrializare. Un asemenea efort de manipulare socială a fost monumental prin ambiţiile sale şi, privit retrospectiv, monumental de ridicol prin ţelul său fundamental: în 1981, aproape 18 milioane de negri au fost arestaţi, sub incidenţa aşa-numitelor „legi ale permiselor de circulaţie", pentru crima de a dori să locuiască lângă locurile de muncă. Imposibilitatea de a nesocoti legile economiei moderne dusese, la sfârşitul anilor '80, la o revoluţie în mentalitatea burilor, care l-a făcut pe F.W. de Klerk, cu mult înainte de a deveni preşedintele statului, să afirme că „necesităţi economice cer prezenţa permanentă a milioane de negri în zonele urbane" şi că „nu foloseşte la nimic să ne aruncăm singuri praf în ochi în problema aceasta."[19] Pierderea legitimităţii sistemului de apartheid în rândul albilor s-a bazat, în final, pe ineficacitatea sa şi a dus la acceptarea de către o mare parte a populaţiei bure a unui nou sistem de guvernare, de împărţire a puterii cu negrii.[20]

Recunoscând toate diferenţele care există între aceste cazuri, s-a putut vedea o remarcabilă asemănare în procesele de trecere la democraţie din Europa de Sud, America Latină şi Africa de Sud. În afară de regimul lui Somoza din Nicaragua, nu a existat nici măcar un singur caz în care vechiul regim să fie silit să cedeze puterea în urma unei răsturnări sau revoluţii violente.[21] Ceea ce a dus la schimbarea regimurilor a fost decizia luată de bunăvoie de către cel puţin unii dintre membrii vechiului regim de a renunţa la putere în favoarea unui guvern ales democratic. Dacă această retragere voită de la putere a fost întotdeauna provocată de câte o criză imediată, ea a devenit posibilă, în cele din urmă, datorită convingerii din ce în ce mai puternice că democraţia este singura sursă legitimă de autoritate în lumea modernă. O dată ce şi-au îndeplinit scopurile limitate pe care şi le propuseseră - eliminarea terorismului, reinstaurarea ordinii sociale, oprirea haosului economic şi

aşa mai departe - reprezentanţii autoritarismului de dreapta din America Latină şi din Europa s-au găsit în imposibilitatea de a-şi justifica prezenţa în continuare la putere, şi-au pierdut încrederea în propria putere. Este dificil să ucizi oameni în numele tronului şi al altarului dacă regele însuşi nu vrea să fie monarh, decât cu numele, într-o ţară democrată sau dacă Biserica este în primele rânduri ale luptei pentru drepturile omului. Iată, deci, cât valorează acea convingere larg răspândită care susţine că „nimeni nu renunţă la putere de bunăvoie."

Se înţelege, desigur, că vechii autoritarişti nu s-au convertit la democraţie peste noapte, şi că ei au fost, de cele mai multe ori, victimele incompetenţei şi ale erorilor proprii. Nici generalul Pinochet în Chile, nici sandiniştii nicaraguani nu se aşteptau să piardă alegerile pe care le propuseseră ei înşişi. Dar rămâne un fapt de netăgăduit că până şi cei mai conservatori dictatori considerau că au nevoie de cel puţin o spoială de legitimitate democratică, pe care o puteau dobândi prin înscenarea unor alegeri. Şi în multe cazuri, abandonarea puterii de către oamenii puternici în uniformă s-a făcut în condiţiile unui considerabil risc personal, având în vedere că prin aceasta ei îşi pierdeau posibilitatea de protecţie împotriva răzbunării celor pe care îi prigoniseră.

Probabil că nu este surprinzător că regimurile autoritare de dreapta au fost înlăturate de la putere de însăşi ideea de democraţie. Puterea majorităţii statelor autoritare de dreapta era, de fapt, relativ limitată când era vorba de economie şi societate în general. Conducătorii lor reprezentau grupări sociale tradiţionale, care erau marginalizate tot mai mult în cadrul societăţilor lor, iar generalii şi coloneii care guvernau erau în general lipsiţi de idei sau de inteligenţă. Dar ce se poate spune despre acele puteri comuniste ale stângii? Nu cumva ele au redefinit chiar noţiunea de „stat autoritar" şi au descoperit o formulă de autoperpetuare a puterii?

3
Slăbiciunea statelor autoritare - II
sau
Mâncând ananas pe Lună

Ei bine, iată nişte fragmente din lucrarea unui elev de clasa a noua din Kuibîşev, scrisă nu mai demult de anii '60: „Suntem în 1981. Comunismul: comunismul este abundenţa bunăstării materiale şi culturale... Întregul transport al oraşului este electrificat, întreprinderile poluante sunt deplasate în afara oraşului... Suntem pe Lună, ne plimbăm printre tufe de flori şi pomi fructiferi..."

Câţi ani au trecut de când am început să mâncăm ananas pe Lună? Dacă măcar am apuca vreodată să ne săturăm de roşii, aici pe Pământ!

Andrei Nuikin, *Albina şi idealul comunist*[1]

Totalitarismul este un concept folosit în Occident, după cel de-al doilea război mondial, pentru a descrie Uniunea Sovietică şi Germania nazistă care erau nişte tiranii foarte diferite de autoritarismele secolului nouăsprezece.[2] Hitler şi Stalin au redefinit noţiunea de stat autoritar prin însăşi îndrăzneala programelor lor sociale şi politice. Despotismele tradiţionale ca cel din Spania lui Franco sau diversele dictaturi militare din America Latină nu au încercat niciodată să zdrobească „societatea civilă" - adică acea sferă a societăţii care cuprinde interesele private ale oamenilor - ci doar să o controleze. Partidul Falangist al lui Franco şi mişcarea peronistă din Argentina nu au reuşit să-şi dezvolte ideologii sistematice şi nu au făcut decât nişte eforturi timide de a modifica valorile şi atitudinile curente.

Dimpotrivă, statul totalitar se baza pe o ideologie explicită care oferea o viziune atotcuprinzătoare asupra vieţii omului. În încercarea sa de control „total" al vieţii cetăţenilor, totalitarismul a căutat să distrugă societatea civilă în întregime. Din momentul în care bolşevicii au pus mâna pe putere în 1917, statul sovietic a atacat sistematic toate sursele de autoritate care ar fi putut să-i facă concurenţă în cadrul societăţii ruse, inclusiv partidele politice de opoziţie, presa, sindicatele, întreprinderile private şi Biserica. Deşi la sfârşitul anilor '30 mai rămăseseră nişte instituţii purtând aceste nume, toate nu mai erau decât propriile lor umbre, organizate şi controlate în întregime de regim. Ceea ce a rămas nu era decât o societate ai cărei membri erau reduşi la condiţia de „atomi" izolaţi, fără nici o legătură cu vreo „instituţie de mediere" cu excepţia unui guvern atotputernic.

Statul totalitar spera să remodeleze omul sovietic schimbându-i însăşi structura convingerilor şi valorilor prin controlul asupra presei, învăţământului şi propagandei. Acest control mergea până la cele mai personale şi intime relaţii ale fiinţei

umane, la relaţiile de familie. Tânărul Pavel Morozov, care şi-a denunţat părinţii poliţiei lui Stalin, a fost dat exemplu multă vreme de către regim drept un copil sovietic model. După cum spune Mihail Heller: „Relaţiile umane care compun edificiul societăţii - familia, religia, documentele istorice, limba - sunt vizate pe măsură ce societatea este atomizată sistematic şi metodic, iar legăturile apropiate ale individului sunt înlocuite cu altele alese pentru el şi aprobate de stat."[3]

Romanul lui Ken Kesey din 1962, *Zbor deasupra unui cuib de cuci*, oferă o imagine a acestei aspiraţii totalitare. Subiectul cărţii se învârteşte în jurul pensionarilor unui ospiciu, care duc o viaţă de o stupiditate infantilă, sub ochii unei tiranice Sore Şefe. Eroul romanului, McMurphy, încearcă să-i salveze, încălcând regulamentul şi conducându-i, în cele din urmă, spre libertate. Dar el descoperă că nici unul dintre cei internaţi nu este ţinut aici împotriva voinţei sale; în final, toţi se tem de lumea din afară şi rămân încarceraţi de bunăvoie, într-o relaţie de dependenţă, dar o relaţie sigură, faţă de Sora Şefă. Acesta era deci scopul esenţial al totalitarismului: nu doar să-l priveze pe noul om sovietic de libertate, ci să-l facă să se teamă de ea, în favoarea securităţii şi să afirme cât de bune sunt lanţurile sale, chiar şi atunci când lipseşte constrângerea.

Mulţi au crezut că eficacitatea totalitarismului se sprijinea pe tradiţiile autoritariste ale poporului rus anterioare bolşevismului. Un punct de vedere european asupra ruşilor, foarte răspândit în secolul nouăsprezece, a fost ilustrat de călătorul francez Custine, care îi caracteriza ca fiind o rasă „zdrobită de sclavie, [care] lua în serios numai teroarea şi ambiţia."[4] Încrederea Occidentului în stabilitatea comunismului sovietic se baza pe convingerea, mai mult sau mai puţin conştientă, că ruşii nu erau interesaţi de democraţie sau pregătiţi pentru ea. În definitiv, regimul sovietic nu le-a fost impus de către o putere externă în 1917, aşa cum s-a întâmplat în Europa de Est după cel de-al doilea război mondial şi el a supravieţuit şase-şapte decenii după Revoluţia bolşevică, trecând prin perioade de foamete îngrozitoare, revoltă şi invazie. Toate acestea sugerau că sistemul câştigase o oarecare legitimitate în rândul populaţiei în general şi, în mod cert, în cadrul elitelor conducătoare, reflectând înclinaţiile fireşti ale populaţiei spre autoritarism. Astfel, dacă observatorii occidentali erau gata oricând să recunoască dorinţa poporului polonez de a răsturna comunismul în clipa în care i s-ar fi oferit ocazia, nu acelaşi lucru era susţinut şi în cazul ruşilor. Ei erau, altfel spus, pensionarii mulţumiţi ai ospiciului, prizonieri nu din cauza zăbrelelor şi cămăşilor de forţă, ci din pricina propriei dorinţe de securitate, ordine, autoritate şi a altor avantaje pe care regimul le azvârlise după gratii, cum ar fi grandoarea imperiului şi statutul de supraputere. Puternicul stat sovietic autoritar părea foarte puternic într-adevăr şi aceasta mai ales în competiţia strategică planetară cu Statele Unite.

Exista credinţa că statul totalitar nu numai că se putea perpetua la nesfârşit, dar se putea răspândi şi reproduce în lumea întreagă asemeni unui virus. Când comunismul a fost exportat în Germania de Est, Cuba, Vietnam sau Etiopia, el a sosit

împreună cu un partid de avangardă, ministere centralizate, un aparat polițienesc și o ideologie adecvată pentru a dirija toate aspectele vieții. Aceste instituții păreau să fie eficace indiferent de tradițiile naționale și culturale ale țărilor în cauză.

Ce s-a întâmplat cu acest mecanism de autoperpetuare a puterii?

Anul 1989 - aniversarea bicentenară a Revoluției franceze și a ratificării constituției Statelor Unite - a marcat prăbușirea definitivă a comunismului ca factor activ în istoria lumii.

De la începutul anilor '80, ritmul schimbării a fost atât de rapid și continuu în lumea comunistă încât, uneori, avem tendința să considerăm schimbarea ca de la sine înțeleasă și neglijăm importanța a ceea ce s-a întâmplat. De aceea, ar fi util să trecem în revistă principalele evenimente care jalonează această perioadă:

• La începutul anilor '80, conducătorii comuniști chinezi au început să le permită țăranilor, care constituiau 80% din populație, să-și cultive și să-și vândă propriile produse alimentare. De fapt, agricultura era astfel decolectivizată și începeau să reapară relațiile capitaliste de piață, nu numai în zona rurală ci și în industria urbană.

• În 1986, presa sovietică a început să publice articole critice la adresa crimelor erei staliniste, subiect care nu mai fusese supus discuției de la înlăturarea lui Hrușciov la începutul anilor '60. Libertatea presei s-a extins rapid, tabuurile fiind încălcate unul după altul. În 1989, Gorbaciov și restul conducerii sovietice puteau fi atacați deschis în presă și în 1990 și 1991 aveau loc, în toată Uniunea Sovietică, mari demonstrații în care i se cerea să demisioneze.

• În martie 1989, s-au organizat alegeri pentru un Congres al Deputaților Poporului și un Soviet Suprem având o nouă structură. Alte alegeri au urmat anul următor în fiecare dintre cele 15 republici componente ale URSS-ului și la nivel local. Partidul Comunist a încercat să aranjeze aceste alegeri în favoarea sa, dar nici așa nu a putut împiedica faptul că un număr de parlamente locale să ajungă sub controlul deputaților necomuniști.

• În primăvara lui 1989, Beijingul a fost ocupat temporar de zeci de mii de studenți care cereau să se pună capăt corupției și să se instaureze democrația în China. Aceste manifestații au fost reprimate cu brutalitate de armata chineză în iunie, dar nu înainte ca studenții să pună public sub semnul întrebării legitimitatea Partidului Comunist Chinez.

• În februarie 1989, Armata Roșie s-a retras din Afganistan. Aceasta, după cum s-a dovedit mai târziu, avea să fie prima dintr-o serie de retrageri.

• La începutul lui 1989, reformatorii din Partidul Socialist Maghiar au anunțat organizarea de alegeri libere multipartite pentru anul următor. În aprilie 1989, în urma unei mese rotunde, s-a ajuns la un acord care a dus la împărțirea puterii între Partidul Muncitoresc Polonez și Sindicatul Solidaritatea. Ca rezultat al alegerilor - pe care comuniștii polonezi au încercat în zadar să le falsifice - în iulie puterea a fost preluată de un guvern format din membrii Solidarității.

• În iulie şi august 1989, zeci şi, mai târziu, sute de mii de est-germani au început să fugă în Germania de Vest, conducând la o criză care a dus rapid la dărâmarea Zidului Berlinului şi prăbuşirea statului est-german.

• Prăbuşirea statului est-german a declanşat căderea regimurilor comuniste din Cehoslovacia, Bulgaria şi România. Până la începutul lui 1991, toate fostele ţări comuniste din Europa de Est, inclusiv Albania şi principalele republici ale Iugoslaviei organizaseră deja alegeri multipartite, acceptabil de libere. Iniţial, comuniştii au fost scoşi din funcţii de peste tot, cu excepţia României, Serbiei şi Albaniei, în timp ce în Bulgaria guvernul comunist ales a fost curând obligat să renunţe la putere.[5] Baza politică a Pactului de la Varşovia a dispărut şi forţele sovietice au început să se retragă din Europa de Est.

• În ianuarie 1990, a fost revocat Articolul 6 al Constituţiei Sovietice care garanta „rolul conducător" al Partidului Comunist.

• În urma abolirii Articolului 6, în URSS s-au înfiinţat un număr de partide politice care au ajuns la putere în câteva republici sovietice. Cel mai uimitor fapt a fost alegerea lui Boris Elţîn, în primăvara lui 1990, în funcţia de preşedinte al Republicii Ruse, care ulterior a părăsit Partidul Comunist împreună cu mulţi dintre suporterii săi din Parlamentul Rus. Acest grup a fost cel care a început să pledeze pentru refacerea proprietăţii private şi a pieţelor.

• Parlamentele liber alese din fiecare republică unională, inclusiv Rusia şi Ucraina, şi-au declarat „suveranitatea" în cursul anului 1990. Parlamentele statelor baltice au mers mult mai departe, declarându-şi independenţa totală faţă de Uniunea Sovietică, în martie 1990. Aceasta nu a dus la o represiune imediată, cum au crezut mulţi, ci la o luptă pentru putere în interiorul Rusiei cu scopul de a păstra sau renunţa la vechea Uniune.

• În iunie 1991, Rusia a organizat primele sale alegeri democratice complet libere şi l-a ales pe Elţîn preşedinte al Federaţiei Ruse. Aceasta reflecta transmiterea rapidă a puterii, de la Moscova la periferie.

• În august 1991, o lovitură de stat pusă la cale de un grup de comunişti împotriva lui Gorbaciov a eşuat. Aceasta s-a datorat în parte incompetenţei conspiratorilor şi lipsei lor de hotărâre, dar şi unei uimitoare explozii de entuziasm popular conduse de Boris Elţîn în sprijinul instituţiilor democratice, şi aceasta din partea poporului sovietic, considerat pasiv şi supus autorităţii.

Un observator lucid al comunismului din anul 1980 nu ar fi considerat nici unul din aceste evenimente ca probabil în deceniul ce avea să urmeze. Acest raţionament se baza pe opinia că oricare din aceste evoluţii ar fi subminat un element-cheie al puterii totalitare comuniste, dând astfel o lovitură mortală sistemului în ansamblu. Şi, într-adevăr cortina finală a căzut când vechiul URSS s-a dizolvat şi partidul comunist a fost interzis în Rusia, în urma eşecului loviturii din august 1991. De ce, totuşi, au fost contrazise aceste aşteptări şi ce anume explică extraordinarele slăbiciuni ale acestui stat autoritar, care ni s-a dezvăluit o dată cu apariţia perestroikăi?

Slăbiciunea esenţială, a cărei gravitate a scăpat atenţiei observatorilor occidentali, era de natură economică. Eşecul economic era mult mai greu de tolerat, în cadrul sistemului sovietic, pentru că regimul însuşi îşi argumenta pretenţiile la legitimitate pe capacitatea sa de a oferi poporului un înalt nivel de trai. Oricât ne-ar fi de greu să ne amintim acum, prosperitatea economică a fost efectiv punctul forte al statului sovietic până la începutul anilor '70: între 1928 şi 1955, Produsul Naţional Brut sovietic a crescut de la o rată anuală de 4,4 la 6,3 procente şi a mai crescut încă pe jumătate, la fel de repede ca PNB al Statelor Unite în următoarele două decenii, făcând plauzibilă ameninţarea lui Hruşciov de a ajunge din urmă şi apoi de a îngropa Statele Unite.[6] Dar, pe la mijlocul anilor '70, această rată de creştere scăzuse la un nivel estimat de CIA între 2,0 şi 2,3 procente pe an între 1975 şi 1985. Există din ce în ce mai multe probe că aceste cifre supraestimau creşterea considerabil, neluând în calcul inflaţia; diverşi economişti sovietici reformişti au afirmat că rata creşterii economice în această perioadă a fost 0,6 până la 1,0 procente, sau chiar zero.[7] Stagnarea creşterii PNB, combinată cu sporirea cheltuielilor pentru apărare cu 2-3 procente la începutul anilor '80, însemna de fapt că economia civilă dădea înapoi într-un ritm apreciabil în deceniul anterior venirii lui Gorbaciov la putere.[8] Oricine a stat într-un hotel sovietic sau a făcut cumpărături într-un magazin universal sovietic sau a mers la ţară unde există cea mai jalnică sărăcie, trebuie să-şi fi dat seama că existau probleme economice foarte grave, care nu erau reflectate pe de-a întregul în statisticile oficiale.

De unde se vede cât de important era felul în care era interpretată criza economică. La sfârşitul anilor '80, s-a petrecut o uimitoare revoluţie intelectuală în cadrul instituţiei economice sovietice. Vechea gardă brejnevistă a fost înlocuită, în numai trei-patru ani de la venirea la putere a lui Gorbaciov, cu economişti reformişti ca Abel Aganbeghian, Nicolai Petrakov, Stanislav Şatalin, Oleg Bogomolov, Leonid Albakin, Grigori Yavlinsky şi Nikolai Smelev. Toţi aceştia au înţeles - chiar şi imperfect uneori, dacă nu total - principiile de bază ale teoriei economice liberale şi erau convinşi că la originea declinului economic al URSS era sistemul sovietic de administrare planificată şi centralizată.[9]

Totuşi, ar fi o greşeală să interpretăm evoluţia ulterioară a perestroikăi numai în termenii unor imperative economice.[10] După cum sublinia chiar Gorbaciov, în 1985, Uniunea Sovietică nu era într-o situaţie de criză, ci într-una de „precriză". Alte state trecuseră prin dificultăţi economice mult mai grave. În timpul crizei (din 1929), de exemplu, P.N.B.-ul Statelor Unite ale Americii a scăzut cu aproape o treime, dar aceasta nu a dus la o discreditare generală a sistemului american. Gravele slăbiciuni ale economiei sovietice fuseseră deja recunoscute şi exista o gamă întreagă de reforme tradiţionale care ar fi putut fi încercate pentru oprirea declinului.[11]

Pentru înţelegerea adevăratelor slăbiciuni ale statului sovietic, însă, problema economică trebuie pusă în contextul unei crize mai ample, aceea a legitimităţii sistemului în general. Eşecul economic a fost doar unul dintre numeroasele eşecuri

ale sistemului sovietic, care a avut rolul de catalizator în respingerea sistemului ideologic şi expunerea slăbiciunii sale structurale profunde. Eşecul fundamental al totalitarismului a fost acela de a nu fi reuşit să controleze gândirea supuşilor săi. După cum s-a dovedit, cetăţenii sovietici au reuşit, în tot acest timp, să-şi păstreze capacitatea de a gândi singuri. Mulţi dintre ei înţelegeau, în ciuda anilor de propagandă guvernamentală, că guvernul îi minţea. Ei nu au uitat suferinţele îndurate sub stalinism. Fiecare familie pierduse efectiv membri sau prieteni în timpul colectivizării, ai Marii Terori din anii '30, sau în timpul războiului, ale cărui pierderi fuseseră mult sporite de greşelile de politică externă, comise de Stalin. Ei ştiau că aceste victime fuseseră persecutate pe nedrept şi că sistemul sovietic nu-şi asumase niciodată răspunderea pentru aceste crime îngrozitoare. Oamenii au mai înţeles că un nou tip de clasă apăruse în această presupusă societate fără clase, o clasă de funcţionari de partid care erau la fel de corupţi şi privilegiaţi ca cei din vechiul regim, dar mult mai ipocriţi.

Ca o dovadă în sensul acesta să ne gândim la utilizarea unor cuvinte, în Uniunea Sovietică a lui Gorbaciov, de exemplu „democratizare" (*democratizaţia*) folosită tot timpul de Gorbaciov pentru a-şi defini propriile scopuri. Bineînţeles că Lenin susţinea că Uniunea Sovietică a realizat o formă mai adevărată de democraţie prin dictatura partidului decât democraţiile „formale" din Occident. Şi totuşi nimeni în Uniunea Sovietică contemporană, care foloseşte termenul „democraţie", nu-şi face vreo iluzie că acesta ar însemna altceva decât democraţia occidentală, deci nu centralismul leninist. În mod similar, pentru sovietici, termenul „economic" (ca în „consideraţii economice" sau „optim din punct de vedere economic") înseamnă astăzi „eficient", după cum îl definesc legile *capitaliste* ale cererii şi ofertei. Şi o mulţime de tineri sovietici, aduşi la disperare de deteriorarea calităţii vieţii în URSS, spun că singura lor dorinţă este să trăiască într-o ţară „normală", adică într-o democraţie liberală, nedeformată de ideologia marxist-leninistă. După cum îmi spunea o prietenă din URSS în 1988, cu greu şi-a mai convins copiii să îşi facă lecţiile de vreme ce „toată lumea ştia" că democraţia înseamnă că „poţi face tot ce vrei".

Un aspect mai important ar fi că cei nemulţumiţi nu erau numai în rândurile victimelor sistemului, ci şi printre beneficiarii lui. Aleksandr Iakovlev, membru în Politburo între 1986 şi 1990, cel care a fost creatorul politicii de glasnost, Eduard Şevardnadze, ministrul de externe care a formulat politica „noii gândiri" şi Boris Elţîn, preşedintele Rusiei, toţi şi-au petrecut o parte din carieră chiar în inima partidului comunist. La fel ca şi membrii Cortesului franchist sau generalii argentinieni şi greci care au renunţat de bunăvoie la putere, aceştia ştiau că există o maladie gravă profund înrădăcinată în sistemul sovietic şi au fost puşi în poziţii de mare răspundere unde puteau face ceva. Acţiunile reformiste de la sfârşitul anilor '80 nu au fost impuse în Uniunea Sovietică din afară, deşi competiţia cu Statele Unite accentua nevoia de reformă. Ele au apărut ca rezultat al unei crize de încredere pe plan intern, care contaminase o mare parte a elitei sovietice de-a lungul generaţiei precedente.

Subminarea legitimităţii sistemului nu fusese plănuită dinainte, dar nu s-a petrecut nici peste noapte. Iniţial, Gorbaciov s-a folosit de glasnost şi de democratizare pentru a-şi consolida poziţia de conducător, iar mai târziu pentru a mobiliza opoziţia populară împotriva birocraţiei economice adânc înrădăcinate. Făcând aceasta, el nu se abătea de la tactica lui Hruşciov din anii '50.[12] Dar aceste acte iniţiale de liberalizare politică, mai mult simbolice, au ajuns curând să aibă o viaţă proprie şi au devenit schimbări dorite pentru propria lor raţiune de a fi. Apelul iniţial al lui Gorbaciov la susţinerea glasnostului şi perestroikăi a atins o coardă sensibilă în rândul mulţimii de intelectuali, care nu mai trebuia să fie lămurită în privinţa defectelor sistemului. Şi s-a dovedit că nu exista decât un anumit tip de criterii după care vechiul sistem era evaluat şi considerat un fiasco: şi anume acelea ale democraţiei liberale, adică productivitatea economiei de piaţă şi libertatea politicii democratice.[13]

Poporul sovietic, umilit de către conducătorii săi şi dispreţuit nu numai de restul Europei ci şi de propriii săi intelectuali, care-l considerau drept un complice pasiv al autoritarismului, a contrazis aşteptările tuturor. După 1989, societatea civilă a început să se reconstituie, ridicându-se din ţărâna totalitarismului şi formând zeci de mii de noi asociaţii - partide politice, sindicate muncitoreşti, ziare noi, cluburi ecologiste, societăţi literare, biserici, grupări naţionaliste şi altele de acelaşi fel. Presupusa acceptare de către poporul sovietic a legitimităţii vechiului contract social autoritarist a fost contrazisă de către imensele majorităţi care, de câte ori au avut ocazia, au votat împotriva vechiului aparat comunist. Dovada cea mai bună a maturităţii politice a poporului rus a fost alegerea unui Boris Elţîn ca preşedinte - în cadrul primelor alegeri democratice - şi nu a unui demagog semifascist ca Slobodan Miloşevici în Serbia sau a unui democrat şovăielnic ca Gorbaciov. Această maturitate a fost demonstrată în continuare când poporul rus s-a ridicat la chemarea lui Elţîn pentru a-i apăra noile instituţii democratice împotriva loviturii de stat a conservatorilor în august 1991. Exact ca şi est-europenii înaintea lor, ei s-au dovedit a nu fi inerţi şi dezbinaţi, ci gata să-şi apere demnitatea şi drepturile.[14]

O atât de masivă pierdere a iluziilor în privinţa credibilităţii, care ar fi trebuit să se afle la baza sistemului sovietic, nu putea trece peste noapte, ceea ce ne sugerează că totalitarismul ca sistem a eşuat cu mult înaintea anilor '80. Şi într-adevăr, începutul sfârşitului totalitarismului poate fi localizat cu mult înainte, în perioada de după moartea lui Stalin în 1953, când regimul a încetat să mai folosească teroarea, fără nici o discriminare.[15] După aşa-zisa „cuvântare secretă" a lui Hruşciov în 1956 şi închiderea Gulagului lui Stalin, regimul nu se mai putea baza pe constrângerea pură pentru a-şi aplica politica şi era necesar, din ce în ce mai mult, să recurgă la procedee de ademenire, cooptare şi mituire pentru a-i câştiga pe oameni de partea lui. Renunţarea la vechea teroare era într-un anumit sens inevitabilă, pentru că în sistemul stalinist, nimeni, nici măcar vreunul din membrii conducerii, nu se putea simţi în siguranţă - nici şefii poliţiei staliniste Iezov şi Beria,

care au fost amândoi executaţi, nici ministrul de externe Molotov, a cărui soţie a fost trimisă în Gulag, nici succesorul său Hruşciov, care descria foarte convingător cum o anumită privire a lui Stalin putea să facă pe un membru al Politburo-ului să se teamă pentru viaţa sa - nici chiar Stalin însuşi, căruia îi era tot timpul frică de comploturi. De aceea demolarea acestui sistem de teroare atât de periculos pentru cei care-l practicau a devenit aproape obligatorie o dată ce moartea lui Stalin le-a permis celor din conducere s-o facă.

Decizia regimului sovietic de a nu mai ucide nonselectiv a modificat raportul de forţe dintre stat şi societate în favoarea celei din urmă şi din acel moment statul sovietic nu a mai putut controla toate aspectele vieţii sovietice. Cererea consumatorilor, bursa neagră sau aparatele politice locale nu mai puteau fi pur şi simplu zdrobite sau manipulate. Intimidarea de către poliţie a rămas o armă puternică a statului, dar era deseori ţinută în umbră şi a trebuit să i se adauge şi alte instrumente politice cum ar fi promisiunea mai multor bunuri de larg consum. Înainte de venirea la putere a lui Gorbaciov, nu mai puţin de 20% din Produsul Naţional Brut era produs sau filtrat prin bursa neagră, total în afara controlului planificării centrale.

O dovadă a slăbirii controlului central a fost apariţia unui număr de „mafii" în republicile din afara Rusiei în perioada 1960-1970, cum a fost cazul rău famatei „mafii a bumbacului" care a prosperat în Uzbekistan sub conducerea lui Raşidov, primul secretar al partidului comunist. Protejat de relaţia sa personală cu preşedintele Brejnev, cu Galina, fiica lui Brejnev şi cu soţul ei, Ciurbanov (care ocupa un loc important în cadrul poliţiei din Moscova), Raşidov a fost în stare să conducă un imperiu birocratic corupt timp de mulţi ani. Aceşti înalţi funcţionari au reuşit să falsifice registrele asupra producţiei de bumbac din republică, canalizând uriaşe beneficii în conturi bancare personale şi conducând organizaţia locală de partid fără nici un fel de supraveghere din partea Moscovei. Diverse mafii au proliferat în toată societatea sovietică în această perioadă, în primul rând în republicile din afara Rusiei dar şi în oraşe ca Moscova şi Leningrad.

Un asemenea sistem nu poate fi considerat totalitar; nici măcar nu este vorba de o formă diferită de autoritarism precum cel dictatorial din America Latină. Probabil că cea mai potrivită etichetă pentru Uniunea Sovietică şi Europa de Est în epoca lui Brejnev este cea folosită de Václav Havel, care le-a numit „post-totalitare", arătând că deşi acestea nu mai erau sângeroasele state poliţieneşti ale anilor '30 şi '40, ele se aflau încă sub influenţa practicilor totalitare anterioare.[16] Totalitarismul nu a putut ucide total ideea de democraţie în aceste societăţi, dar moştenirea sa constituia un obstacol în calea democratizării lor ulterioare.

Totalitarismul a eşuat de asemenea în Republica Populară Chineză şi în ţările Europei de Est. Controlul guvernamental asupra economiei chineze nu a fost niciodată atât de complet ca în URSS, cam un sfert din economie neintrând niciodată în sfera planului naţional. Când Deng Xiaoping a orientat ţara în sensul reformei economice în 1978, mulţi chinezi mai aveau încă amintirea vie a pieţelor

şi întreprinderilor din anii '50, aşa că probabil nu este surprinzător că au ştiut să profite de liberalizarea economică din deceniul următor. Deşi pretindea că este continuatorul lui Mao şi al marxism-leninismului, Deng practic a restabilit proprietatea privată în zona rurală şi a deschis ţara economiei capitaliste internaţionale. Iniţierea reformei economice a însemnat o recunoaştere neîntârziată şi lucidă din partea conducerii comuniste a eşecului planificării socialiste centralizate.

Un stat totalitar care permite un sector privat extins nu mai este prin definiţie totalitar. Societatea civilă - sub forma unor organizaţii de afaceri apărute spontan, a unor întreprinzători, a unor societăţi neoficiale şi aşa mai departe - s-a regenerat rapid în China în atmosfera de relativă libertate care a dominat din 1978 până la represaliile din 1989. Conducerea chineză şi-a dat seama că îşi putea garanta legitimitatea mai degrabă devenind agentul modernizării şi reformei în China decât apărând cu încăpăţânare doctrina marxistă.

Dar legitimitatea era la fel de greu de dobândit ca şi în cazul Uniunii Sovietice. Modernizarea economică impunea o deschidere a societăţii chineze faţă de idei şi influenţe din afara ţării; presupunea trecerea puterii de la stat asupra societăţii civile; oferea posibilitatea corupţiei şi a altor abuzuri sociale care sunt greu de corectat în cadrul sistemelor politice monopartide; şi a creat o tot mai numeroasă elită instruită şi cosmopolită în oraşele mari, aceasta funcţionând ca o clasă mijlocie. Copiii acesteia din urmă au fost cei care au organizat mişcările de protest care au început în Piaţa Tienanmen în aprilie 1989 la aniversarea morţii lui Hu Yaobang.[17] Aceşti studenţi, dintre care unii studiaseră în Occident şi care se familiarizaseră cu practicile politice din afara Chinei, erau nemulţumiţi de reformele disproporţionate care lăsau o considerabilă libertate economică, dar nici un fel de libertate politică.

A existat şi părerea că protestele studenţeşti din Piaţa Tienanmen au fost mai puţin expresia unei dorinţe spontane de participare politică cât reflectarea luptei pentru putere ce se dădea pentru mantaua lui Deng între Zhao Ziyang şi Li Peng.[18] S-ar putea să fie aşa: Zhao era mult mai înţelegător faţă de studenţii care protestau decât restul conducerii chineze şi a făcut o încercare disperată de a se salva apelând la ei înainte de represaliile din 4 iunie.[19] Chiar dacă protestele au fost rezultatul unei manipulări de sus, asta nu înseamnă că ele nu erau expresia unei profunde nemulţumiri în cadrul societăţii chineze faţă de sistemul politic existent. De altfel, succesiunea este un punct vulnerabil al tuturor aşa-ziselor totalitarisme. Neexistând nici un mecanism constituţional general acceptat pentru succesiunea la putere, pretendenţii la putere sunt tentaţi în mod constant să folosească cartea reformei ca mijloc de a-şi depăşi rivalii. Dar mizând pe această carte, se declanşează noi forţe şi atitudini în societate şi ele scapă controlului celui care le manipulează.

După evenimentele din 1989, China a devenit un stat asiatic autoritar care nu se deosebeşte de celelalte regimuri autoritare ale regiunii. Nu are legitimitate pe plan intern pentru o mare parte a elitei sale, mai ales în rândul tinerilor, care într-o zi vor moşteni ţara şi nu este călăuzită de o ideologie coerentă. Republica Populară

Chineză nu va mai servi drept model pentru revoluţionarii din lumea întreagă, ca pe vremea lui Mao, mai ales atunci când este comparată cu prosperele state capitaliste ale zonei asiatice.

Nu mai devreme de vara lui 1989, când abia începea criza refugiaţilor est-germani, mulţi occidentali presupuneau că socialismul se înrădăcinase în Germania de Est şi în alte părţi ale Europei Răsăritene şi că o dată ce acestea îşi vor căpăta libertatea, popoarele lor vor alege o alternativă de stânga „umană" care să nu fie nici comunism, nici democraţie capitalistă. Presupunerea lor s-a dovedit a fi o iluzie totală. Eşecul totalitarismului în Europa Răsăriteană, unde instituţiile comuniste au fost impuse cu forţa unor populaţii refractare, a survenit mult mai repede decât în Uniunea Sovietică sau în China. Aceasta poate că n-ar fi trebuit să surprindă pe nimeni. Societatea civilă nu a fost distrusă într-o manieră atât de radicală peste tot ci în funcţie de ţara în cauză: de exemplu, în Polonia agricultura nu a fost colectivizată ca în regiunile învecinate din Ucraina şi Bielorusia, iar Biserica a rămas mai mult sau mai puţin independentă. În plus, faţă de toate motivele pe care le avea populaţia sovietică pentru a respinge valorile comuniste, forţa naţionalismului local a ajutat să se păstreze vie amintirea societăţii precomuniste şi i-a permis regenerarea rapidă, după revoluţiile de la sfârşitul anilor '80. Când sovieticii au lăsat să se înţeleagă că nu vor interveni pentru a-şi sprijini aliaţii locali din Europa de Est, singurul rezultat surprinzător a fost demoralizarea totală a aparatelor comuniste din toate ţările est-europene şi faptul că aproape nimeni din vechea gardă nu voia să ridice un deget pentru a se apăra.

În Africa sub-sahariană, socialismul african şi tradiţia postcolonială a statelor totalitare monopartide se discreditaseră aproape total la sfârşitul anilor '80, pe măsură ce regiunea trecea prin colapsul economic şi războiul civil. Cea mai dezastruoasă a fost experienţa unor state rigid marxiste ca Etiopia, Angola şi Mozambic. Democraţii viabile au apărut în Botswana, Gambia, Senegal, Mauritius şi Namibia în timp ce conducătorii autoritari au fost obligaţi să promită alegeri libere într-un mare număr de alte state africane.

China, bineînţeles, continuă să fie condusă de un regim comunist, la fel ca şi Cuba, Coreea de Nord şi Vietnamul. Dar o mare schimbare s-a petrecut în perceperea comunismului, după prăbuşirea bruscă a şase regimuri comuniste în Europa de Est, în perioada iulie-decembrie 1989. Comunismul, căruia îi plăcea să se descrie ca o formă de civilizaţie avansată, superioară democraţiei liberale, avea să fie asociat de atunci încoace cu un înalt grad de înapoiere economică şi politică. Deşi comunismul continuă să existe în lume, el a încetat să mai reprezinte o idee dinamică şi atrăgătoare. Cei care îşi spun comunişti se găsesc acum într-o continuă luptă de ariergardă pentru a mai salva ceva din statutul şi puterea pe care le-au avut înainte. Comuniştii se află acum în poziţia, deloc demnă de invidiat, de a apăra vechea ordine socială reacţionară, a cărei vreme a trecut demult, la fel ca şi monarhiştii, care au reuşit să supravieţuiască în secolul douăzeci. Pericolul ideologic pe care l-au reprezentat cândva pentru democraţia liberală

nu mai există şi, o dată cu retragerea Armatei Roşii din Europa de Est va dispărea şi pericolul militar.

Deşi ideile democratice au subminat legitimitatea regimurilor comuniste în toată lumea, totuşi democraţia se instaurează cu foarte mare greutate. Protestele studenţilor din China au fost zdrobite de către partid şi armată şi drept urmare unele din reformele economice anterioare ale lui Deng Xiaoping au fost anulate. Viitorul democraţiei este departe de a fi sigur în cele 15 republici ale Uniunii Sovietice. Bulgaria şi România sunt confruntate cu o dezordine politică continuă, de la scoaterea din funcţii a foştilor conducători comunişti. Statul iugoslav, măcinat de război civil, se dezintegrează. Doar Ungaria, Cehoslovacia, Polonia şi fosta Germanie de Est par destul de echilibrate pentru a face trecerea la democraţia stabilă şi economia de piaţă în următorul deceniu, deşi chiar şi acestea se confruntă cu probleme economice mai mari decât s-ar fi putut bănui.

S-a formulat şi opinia că, deşi comunismul a murit, el este rapid înlocuit de un naţionalism intolerant şi agresiv. Este prematur, conform acestei opinii - să se comemoreze moartea statului autoritar, pentru că, acolo unde totalitarismul comunist nu reuşeşte să supravieţuiască, el va fi rapid înlocuit de autoritarismul naţionalist, sau poate chiar de fascism în varianta rusească sau sârbească. În această parte a lumii nu va fi nici pace, nici democraţie într-un viitor apropiat şi, conform acestei şcoli de gândire, regiunea aceasta se va dovedi a fi la fel de periculoasă pentru democraţiile occidentale ca şi Uniunea Sovietică înainte.

Dar nu ar trebui să fim surprinşi dacă fostele ţări comuniste nu reuşesc să realizeze o trecere rapidă şi lină spre o democraţie stabilă; de fapt, ar fi foarte surprinzător dacă ele ar reuşi. Există obstacole uriaşe care trebuie depăşite înainte ca aceste state să devină democratice. De exemplu, vechea Uniune Sovietică era pur şi simplu incapabilă de democratizare. O Uniune Sovietică îndeajuns de liberă pentru a putea fi considerată o democraţie autentică s-ar rupe imediat, după criterii naţionale şi etnice, într-o serie de state mai mici. Oricum nu înseamnă că anumite părţi ale Uniunii Sovietice, cum ar fi Federaţia Rusă sau Ucraina, nu s-ar putea democratiza. Dar democratizarea va fi precedată de un proces dureros de separare naţională care nu se va putea realiza repede, sau fără vărsare de sânge. Acest proces a început cu renegocierea Tratatului Unional între 9 din cele 15 republici ale URSS în aprilie 1991, accelerându-se rapid, după eşecul puciului din august 1991.

În plus, nu există nici o contradicţie inerentă între democraţie şi, dacă nu toate, cel puţin o parte din naţionalismele nou apărute. Dacă este foarte improbabilă instalarea unei democraţii liberale stabile în Uzbekistan sau în Tadjikistan într-un viitor apropiat, nu există nici un motiv ca Lituania sau Estonia odată devenite independente să fie mai puţin liberale decât Suedia sau Finlanda. De asemenea, nu este neapărat obligatoriu ca aceste noi naţionalisme care se declanşează să fie expansioniste sau agresive. Una dintre cele mai uimitoare evoluţii din perioada cuprinsă între sfârşitul anilor '80 şi începutul anilor '90 a fost cea a tendinţei

principale a naţionalismului rus către ideea „Rusiei mici", care era evidentă nu numai în gândirea unor liberali ca Boris Elţîn, ci şi în cazul unor naţionalişti conservatori ca Eduard Volodin sau Victor Astafiev.

Trebuie să facem distincţia între condiţiile tranzitorii şi cele permanente. În unele părţi ale Uniunii Sovietice şi ale Europei de Est este destul de probabil ca marxist-leniniştii să fie înlocuiţi de tot felul de dictatori, naţionalişti şi colonei; chiar şi comuniştii ar putea să-şi însceneze revenirea în anumite zone. Dar autoritarismul reprezentat de ei va rămâne localizat şi nesistematic. Asemenea diverşilor dictatori militari din America Latină, ei se vor confrunta, în cele din urmă, cu realitatea lipsei lor de legitimitate pe termen lung şi a faptului că nu dispun de o formulă de rezolvare a problemelor economice şi politice pe termen lung. Singura ideologie coerentă care se bucură de o legitimitate universală în această parte a lumii rămâne democraţia liberală. Dacă unele din popoarele acestei regiuni nu vor face tranziţia la democraţie în generaţia aceasta, o vor face în cea viitoare. Trecerea Europei Occidentale la democraţia liberală a fost şi ea lungă şi dificilă, fapt care n-a împiedicat pe nici una dintre ţările occidentale să o realizeze în final.

Totalitarismul comunist a fost considerat drept o formulă de oprire a proceselor naturale şi organice ale evoluţiei sociale şi de înlocuire a lor cu o serie de revoluţii forţate impuse de sus: distrugerea vechilor clase sociale, industrializarea rapidă şi colectivizarea agriculturii. Se considera că acest tip de planificare socială pe scară largă separa societăţile comuniste de cele netotalitare pentru că schimbarea socială era impusă mai degrabă de stat decât de societate. Regulile normale de modernizare economică şi politică, considerate de oamenii de ştiinţă ca fiind practic universale în societăţile „normale", erau suspendate.[20] Procesele de reformă ale anilor '80 din Uniunea Sovietică şi China au dezvăluit ceva foarte important despre evoluţia societăţii omeneşti chiar dacă nu vor avea succes în viitorul imediat. Deşi totalitarismul a reuşit să distrugă instituţii reale ale societăţii prerevoluţionare din China sau Rusia, aspiraţiile sale de a crea un om de tip sovietic sau maoist au rămas fără nici un rezultat. Elitele ambelor ţări au ieşit din era brejnevistă semănând cu echivalentul lor occidental, la un nivel comparabil de dezvoltare economică, mai mult decât s-ar fi putut bănui. Cele mai avansate elite ale lor ştiau să aprecieze, deşi nu o împărtăşeau, cultura generală de consum a Occidentului, Americii şi Japoniei şi chiar multe din ideile lor politice. Chiar păstrând multe trăsături tipic „post-totalitare", oamenii din Uniunea Sovietică şi din China s-au dovedit a nu fi copiii dezbinaţi, dependenţi şi supuşi autorităţii pe care-i descriau teoriile observatorilor occidentali. În schimb, ei au demonstrat că sunt oameni adulţi în stare să deosebească adevărul de minciună, binele de rău şi, ca şi ceilalţi adulţi aparţinând epocii bătrâneţii umanităţii, caută să obţină recunoaşterea maturităţii şi autonomiei lor.

4
Revoluţia liberală mondială

Ne aflăm la porţile unei epoci importante, ale unei epoci zbuciumate, când spiritul o ia înainte într-un salt, îşi depăşeşte forma anterioară pentru a îmbrăca una nouă. Toate reprezentările, conceptele şi convenţiile care susţin ansamblul lumii noastre se dizolvă şi se prăbuşesc ca o imagine din vis. O nouă fază a spiritului se pregăteşte să apară. Filozofia mai ales trebuie să iasă în întâmpinare şi să o recunoască, în timp ce altele, care-i stau neputincioase împotrivă, se agaţă de trecut.

G.W.F. Hegel, *într-o conferinţă din 18 septembrie 1806*[1]

Atât stânga comunistă cât şi dreapta autoritaristă s-au dovedit falimentare în privinţa unor idei serioase capabile să susţină coeziunea politică internă a guvernelor autoritare, indiferent dacă ele se bazau pe partide „monolitice", pe junte militare sau dictaturi personale. Lipsa autorităţii legitime însemna că de câte ori un guvern autoritar se confrunta cu vreun eşec în domeniul politic nu exista un principiu superior la care regimul să poată apela. Unii au comparat legitimitatea cu un fel de rezervă în bani gheaţă. Toate guvernele, democrate sau autoritare, au momentele lor de ascensiune sau de cădere; dar numai guvernele legitime au această rezervă la care pot recurge în vremurile de criză.

Slăbiciunea statelor autoritare de dreapta rezida în neputinţa lor de a controla societatea civilă. Venind la putere cu un anumit mandat, de reinstaurare a ordinii sau pentru a impune „disciplina economică", mulţi conducători nu reuşeau să facă mai mult decât predecesorii lor democraţi pentru a stimula o creştere economică constantă sau pentru a crea ideea de ordine socială. Şi cei care au reuşit aceasta au căzut în propria lor capcană. Pentru că societăţile pe care le dominau au început să-i depăşească pe măsură ce deveneau mai educate, mai prospere şi mai burgheze. Şi pentru că amintirea situaţiei critice care justifica guvernarea autoritară se ştergea, aceste societăţi erau din ce în ce mai puţin dispuse să tolereze un regim militar.

Guvernele totalitare de stânga au încercat să evite aceste probleme subordonându-şi întreaga societate civilă, ocupându-se de ceea ce cetăţenii aveau voie să gândească. Dar un asemenea sistem, în forma sa pură, nu se putea menţine decât printr-o teroare care-i ameninţa chiar şi pe conducătorii regimului. O dată cu slăbirea terorii, s-a instalat un proces de degenerare prin care statul a pierdut controlul asupra unor aspecte-cheie ale societăţii civile. Cea mai importantă a fost pierderea controlului asupra convingerilor oamenilor. Şi având în vedere că formula socialistă de creştere economică era defectuoasă, statul nu şi-a putut împiedica cetăţenii să observe acest fapt şi să tragă propriile concluzii.

În plus, puține regimuri totalitare se puteau reface după una sau mai multe crize de succesiune. În lipsa unor reguli de succesiune general acceptate, va exista întotdeauna tentația, pentru vreun ambițios candidat la putere, de a pune întregul sistem sub semnul întrebării, chemând la reforme fundamentale în cadrul luptei împotriva rivalilor săi. Cartea reformei este un atu foarte puternic pentru că în sistemele staliniste toată lumea este nemulțumită. Astfel Hruşciov s-a folosit de antistalinism împotriva lui Beria şi Malenkov, Gorbaciov l-a folosit împotriva rivalilor săi în era brejnevistă, iar Zhao Ziyang împotriva conservatorului Li Peng. Dacă acești indivizi sau aceste grupuri, care se luptau pentru putere, erau democrați sau nu are prea puțină importanță, de vreme ce procesul succesiunii tindea să submineze credibilitatea vechiului regim expunându-i inevitabilele abuzuri. Noi forțe sociale şi politice, mai sincer dedicate ideilor liberale, s-au declanşat şi în curând nu au mai putut fi controlate de cei care plănuiseră primele reforme limitate.

Slăbiciunea statelor puternice s-a dovedit prin faptul că multe foste state autoritare au cedat în fața democrației, în timp ce fostele state post-totalitare au devenit simple regimuri autoritare, dacă nu chiar democrate. Uniunea Sovietică a cedat puterea republicilor unionale şi chiar dacă China continuă să fie o dictatură, regimul a pierdut controlul asupra unor părți importante ale societății. Nici una dintre cele două țări nu mai posedă coerența ideologică pe care le-o dăduse cândva marxism-leninismul: nu mai mult decât ar fi de aşteptat ca acei conservatori, care se opun reformei în Uniunea Sovietică, să pună o icoană ortodoxă în locul imaginii lui Lenin. Autorii loviturii din august 1991 semănau cu o juntă militară latino-americană, ofițerii din armată şi înalții funcționari din poliție jucând un rol important.

În afară de criza politică a autoritarismului a început şi o revoluție mai puțin zgomotoasă dar nu mai puțin importantă în domeniul economiei. Ceea ce a constituit atât manifestarea cât şi cauza acestei revoluții a fost fenomenala creştere economică a Asiei de Est după cel de-al doilea război mondial. Acest succes nu s-a limitat la cei care au început modernizarea de timpuriu, cum a fost cazul Japoniei, ci a ajuns să includă în final practic toate țările asiatice dispuse să accepte principiile de piață şi să se integreze pe deplin în sistemul economic capitalist mondial. Reuşita lor sugera că țările sărace, fără alte resurse decât hărnicia propriilor lor popoare, puteau profita de deschiderea sistemului economic internațional şi crea inimaginabile cantități de noi bunuri, desființând rapid decalajul care exista între ele şi marile puteri capitaliste ale Europei şi Americii de Nord.

Miracolul economic al Asiei de Est a fost studiat cu atenție în întreaga lume, dar mai ales în cadrul blocului comunist. Criza finală a comunismului a început într-un fel, atunci când conducerea chineză a recunoscut că erau lăsați în urmă de către restul Asiei capitaliste, realizând că planificarea centralizată socialistă condamnase China la înapoiere şi sărăcie. Reformele de liberalizare din China, care au urmat, au dus la o dublare a producției de cereale în următorii 5 ani şi au demonstrat încă o dată puterea principiilor de piață. Lecția asiatică a fost mai târziu asimilată

de către economiştii din Uniunea Sovietică, care ştiau la ce risipă şi ineficientă dusese planificarea centralizată în propria lor ţară. Est-europenii nu prea mai aveau nevoie de această lecţie; ei înţelegeau mai bine decât alţi comunişti că neputinţa lor de a atinge nivelul de trai al vest- europenilor se datora sistemului socialist care le fusese impus de către sovietici, după cel de-al doilea război mondial.

Dar interesul pentru miracolul economic est-asiatic nu se limita la blocul comunist. O importantă transformare s-a petrecut şi în gândirea economică a latino-americanilor.[2] În anii '50, când economistul argentinian Raul Prebisch se afla la conducerea Comitetului Economic al Naţiunilor Unite pentru America Latină, era foarte la modă să se atribuie sistemului capitalist mondial în general nu numai subdezvoltarea Americii Latine ci şi cea a Lumii a treia. Se aducea argumentul că cei care au început primii să se dezvolte în Europa şi America au structurat de fapt economia lumii în favoarea lor, condamnându-i pe cei care s-au dezvoltat mai târziu la o poziţie dependentă, ca furnizori de materii prime. Dar la începutul anilor '90, acest fel de a vedea lucrurile s-a modificat total: preşedintele Carlos Salinas de Gortari în Mexic, preşedintele Carlos Menem în Argentina şi preşedintele Fernando Collor de Mello în Brazilia au căutat să aplice programe ample de liberalizare economică, când au venit la putere, acceptând necesitatea concurenţei şi deschiderii pieţei spre economia mondială. Chile a pus în practică principiile economice liberale mai devreme, în anii '80, în timpul lui Pinochet, economia sa fiind astfel una dintre cele mai viguroase din zona sudică în momentul în care a scăpat de dictatură, la conducere venind preşedintele Patricio Alwyn. Aceşti noi conducători, aleşi pe cale democratică, au plecat de la premisa că subdezvoltarea nu se datora inechităţilor inerente capitalismului, ci, mai degrabă, faptului că în trecut în ţările lor acest capitalism nu se practicase îndeajuns. Privatizarea şi comerţul liber au înlocuit în vocabularul lor vechile lozinci care vorbeau de naţionalizare şi renunţarea la importuri. Ortodoxia marxistă a intelectualilor latino americani a devenit obiectul unei intense analize critice din partea unor scriitori ca Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa şi Carlos Rangel, care începuseră să găsească o audienţă tot mai mare pentru ideile liberale ale economiei de piaţă.

Pe măsură ce omenirea se apropie de sfârşitul mileniului, cele două crize, ale autoritarismului şi ale planificării socialiste centralizate, nu au mai lăsat decât un singur concurent în arenă, o ideologie având potenţial o validitate universală: democraţia liberală, doctrina libertăţii individuale şi a suveranităţii populare. La două sute de ani după ce au însufleţit Revoluţia franceză şi Revoluţia americană, principiile libertăţii şi egalităţii s-au dovedit a fi nu numai durabile ci şi capabile de regenerare.[3]

Liberalismul şi democraţia, deşi strâns legate între ele, sunt concepte separate. Liberalismul politic poate fi definit simplu, ca o autoritate a legii care recunoaşte anumite drepturi individuale şi libertăţi în afara controlului guvernului. Deşi există o mare varietate de definiţii ale drepturilor fundamentale, vom apela la aceea aflată

în lucrarea clasică despre democraţie scrisă de Lordul Bryce, care limitează aceste drepturi la trei: drepturi civile, „scutirea de control a cetăţeanului în ceea ce priveşte persoana şi proprietatea sa"; drepturi religioase, „scutirea de control în exprimarea convingerilor religioase şi în practicarea cultului"; şi ceea ce el numeşte drepturi politice, „scutirea de control în chestiunile care nu afectează într-atât de evident bunăstarea întregii comunităţi încât să facă necesar controlul", incluzând dreptul fundamental al libertăţii presei.[4] O practică curentă a ţărilor socialiste a fost să facă presiuni pentru recunoaşterea unor drepturi economice de a doua şi a treia generaţie, cum ar fi dreptul la muncă, asigurarea locuinţei şi a îngrijirii medicale. Problema în cazul unei asemenea liste extinse este că dobândirea acestor drepturi nu este compatibilă în mod clar cu alte drepturi cum ar fi cele ale proprietăţii sau ale liberului schimb economic. În cazul definiţiei noastre vom ţine cont de lista mai scurtă şi mai tradiţională a drepturilor, formulată de Bryce, care este compatibilă cu cele specificate în Declaraţia Americană a Drepturilor Omului.

Democraţia, pe de altă parte, este dreptul deţinut în mod universal de către toţi cetăţenii de a avea o parte din puterea politică, adică dreptul tuturor cetăţenilor de a vota şi de a participa la viaţa politică. Dreptul de a avea o parte din puterea politică poate fi considerat, de asemenea, un drept liberal, - într-adevăr, cel mai important - şi din acest motiv liberalismul a fost îndeaproape asociat, din punct de vedere istoric, cu democraţia.

Pentru a aprecia care ţări sunt democrate, vom folosi o definiţie strict formală a democraţiei. O ţară este democrată dacă acordă poporului ei dreptul de a-şi alege propriul guvern prin vot secret, în cadrul unor alegeri multipartite,[5] periodice, pe baza sufragiului universal şi egal al persoanelor adulte.[6] Este adevărat că numai democraţia formală nu garantează întotdeauna participarea şi drepturile egale. Procedurile democratice pot fi manipulate de elite şi nu reflectă întotdeauna adevărata voinţă sau adevăratele interese ale poporului. Dar o dată ce ne îndepărtăm de definiţia formală, apare posibilitatea de a abuza infinit de principiul democratic. În secolul acesta, cei mai mari duşmani ai democraţiei au atacat democraţia „formală" în numele democraţiei „reale". Aceasta a fost justificarea folosită de Lenin şi de partidul bolşevic pentru a face să înceteze activitatea Adunării Constituante Ruse şi pentru a proclama dictatura partidului, care trebuia să realizeze democraţia reală „în numele poporului". Pe de altă parte, democraţia formală asigură garanţii instituţionale reale împotriva dictaturii şi este mult mai probabil ca ea să fie aceea care să producă democraţia „reală" în final.

Deşi liberalismul şi democraţia merg de obicei mână în mână, ele pot fi separate în teorie. Este posibil ca o ţară să fie liberală fără să fie şi foarte democrată, cum a fost cazul Marii Britanii în secolul al XVIII-lea. O listă întreagă de drepturi, inclusiv dreptul de vot, erau pe deplin garantate pentru o mică elită socială, dar refuzate altora. Este de asemenea posibil ca o ţară să fie democrată fără a fi liberală, adică fără să protejeze drepturile indivizilor şi minorităţilor. Un bun exemplu în acest

sens este Republica Islamică a Iranului ce a organizat în mod regulat alegeri corecte, după standardele Lumii a treia, ţara devenind mai democrată decât în timpul Şahului. Totuşi, Iranul islamic nu este un stat liberal; nu sunt garantate libertatea de exprimare, de întrunire şi, înainte de toate, nu există libertate religioasă. Cele mai elementare drepturi ale cetăţenilor iranieni nu sunt protejate prin autoritatea legii, situaţie care este şi mai dificilă pentru minorităţile etnice şi religioase ale Iranului.

Ca manifestare economică, liberalismul este recunoaşterea dreptului la o activitate economică liberă şi schimbul economic liber bazat pe proprietatea privată şi pe existenţa pieţelor. Pentru că termenul „capitalism" a căpătat atâtea conotaţii peiorative de-a lungul anilor, acum este la modă, în locul lui, formula „economia liberă de piaţă"; ambele formulări sunt acceptabile ca termeni alternativi pentru liberalismul economic. Este evident că sunt posibile mai multe interpretări ale acestei ample definiţii a liberalismului economic, variind de la Statele Unite ale lui Ronald Reagan şi Marea Britanie a lui Margaret Thatcher până la social-democraţiile scandinave şi la regimurile cu o economie relativ planificată, ca cele din Mexic şi din India. Toate statele capitaliste contemporane dispun de largi sectoare publice, iar majoritatea statelor socialiste au permis într-o oarecare măsură activitatea unui sector privat. Există o controversă serioasă în privinţa nivelului pe care extinderea sectorului public trebuie să-l atingă pentru a scoate un stat din categoria statelor liberale. Decât să încercăm să stabilim vreun procentaj precis, este probabil mai util să luăm în considerare atitudinea pe care o ia statul *în principiu* faţă de legitimitatea proprietăţii şi iniţiativei private. Pe cei care protejează aceste drepturi economice îi vom considera liberali; pe cei care li se opun sau care se bazează pe alte principii (cum ar fi „echitatea economică") nu îi vom include în această categorie.

Actuala criză a autoritarismului nu a condus neapărat la apariţia regimurilor democrate liberale şi nu toate regimurile democrate nou apărute sunt sigure. Noile democraţii ale Europei de Est trebuie să facă faţă unor transformări dure ale economiilor lor în timp ce cele latino-americane se poticnesc din cauza grelei moşteniri lăsate de proasta administrare economică anterioară. Multe dintre statele Asiei de Est care au cunoscut o extraordinară dezvoltare în ultima vreme, deşi liberale din punct de vedere economic, nu s-au lăsat antrenate şi într-o liberalizare politică. Anumite zone, cum este cazul Orientului Mijlociu, au rămas relativ neatinse de revoluţia liberală.[7] Este foarte posibil să ne imaginăm state ca Peru sau Filipine revenind la dictatură sub povara problemelor copleşitoare cu care se confruntă.

Dar faptul că vor fi reveniri şi unele dezamăgiri în cadrul procesului de democratizare sau că nu toate economiile de piaţă vor prospera, nu trebuie să ne distragă atenţia de la tendinţa principală care s-a conturat deja în istoria lumii. Numărul aparent mare de alternative care li se oferă ţărilor pentru a se organiza

politic şi economic s-a tot *redus* de-a lungul timpului. Dintre toate tipurile de guvernare care au apărut în cursul istoriei omeneşti, de la monarhii şi aristocraţii, la teocraţiile religioase, la dictaturile fasciste şi comuniste ale acestui secol, singura formă de guvernământ care a supravieţuit intactă până la sfârşitul secolului XX este democraţia liberală.

Altfel spus, victoria nu este atât a practicii liberale cât a *ideii* liberale. Adică, pentru o mare parte a lumii, nu există acum nici o ideologie cu pretenţie de universalitate, care să poată face concurenţă democraţiei liberale şi nici un alt principiu universal al legitimităţii în afara suveranităţii poporului. Monarhismul, sub diversele forme pe care le-a luat, a fost, în mare măsură, înfrânt la începutul acestui secol. Atât fascismul cât şi comunismul, principalii concurenţi ai democraţiei liberale până de curând, s-au discreditat. Dacă Uniunea Sovietică (sau statele care îi vor urma) nu reuşeşte să se democratizeze, dacă Peru şi Filipine se vor reîntoarce la o formă de autoritarism, este mai mult decât probabil că democraţia va ceda în favoarea unui colonel sau a unui birocrat care va pretinde că vorbeşte numai în numele poporului rus, peruvian sau filipinez. Chiar şi nedemocraţii vor trebui să folosească limbajul democraţiei pentru a-şi justifica devierea de la singurul standard universal.

Este adevărat că Islamul constituie o ideologie sistematică şi coerentă, exact ca liberalismul şi comunismul, având propriul său cod moral şi propria sa doctrină de dreptate politică şi socială. Apelul Islamului este în mod potenţial universal, adresându-se tuturor oamenilor în calitatea lor de oameni şi nu doar de membri ai unui anume grup etnic sau naţional. Şi într-adevăr, Islamul a învins democraţia liberală în multe părţi ale lumii islamice, devenind o ameninţare serioasă pentru practicile liberale chiar şi în ţările în care nu a obţinut puterea politică în mod direct. Sfârşitul războiului rece în Europa a fost urmat imediat de o provocare adresată Occidentului de către Irak, provocare în cadrul căreia Islamul a fost un factor[8] deloc neglijabil.

În ciuda forţei demonstrate de Islam prin actuala sa renaştere, totuşi, nu este mai puţin adevărat că această religie nu prezintă de fapt nici o atracţie în afara zonelor care au fost de cultură islamică dintru început. Se pare că vremea cuceririlor culturale islamice a trecut; Islamul poate recuceri aderenţi rătăciţi, dar nu are nici un fel de rezonanţă pentru tinerii din Berlin, Tokio sau Moscova. Chiar dacă aproape un miliard de oameni aparţin culturii islamice - deci o cincime din populaţia globului - ei nu reprezintă un pericol pentru democraţia liberală pe propriul ei teren la nivelul ideilor.[9] Mai degrabă, lumea islamică se poate dovedi, în timp, vulnerabilă în faţa ideilor liberale decât invers, având în vedere că, în ultimul secol şi jumătate, liberalismul a atras numeroşi adepţi influenţi ai Islamului. Unul dintre motivele actualei renaşteri fundamentaliste este felul în care este percepută ameninţarea pe care o reprezintă valorile liberale occidentale pentru societăţile islamice tradiţionale.

Noi, cei care trăim în cadrul unor regimuri liberal-democrate stabile, care au deja o tradiţie, ne confruntăm cu o situaţie neobişnuită. Pe vremea bunicilor noştri, multe persoane de bun-simţ prevedeau un luminos viitor socialist în care proprietatea privată şi capitalismul ar fi fost desfiinţate şi, în care, însăşi politica ar fi fost într-un fel învinsă. Astăzi, dimpotrivă, ne este greu să ne imaginăm o lume mult mai bună decât a noastră sau un viitor care să nu fie în esenţă democratic şi capitalist. În cadrul acestei structuri, bineînţeles, se pot îmbunătăţi multe lucruri: am putea da case celor fără adăpost, garanta egalitatea de şanse pentru minorităţi şi pentru femei, îmbunătăţi competitivitatea şi să creăm noi locuri de muncă. Ne putem, de asemenea, imagina lumi viitoare mult mai rele decât cea de acum, în care intoleranţa naţională, rasială sau religioasă să revină în forţă sau în care am fi copleşiţi de război, sau de distrugerea mediului înconjurător. Dar nu ne putem reprezenta o lume care să fie *esenţial* diferită de cea actuală şi, în acelaşi timp, mai bună. Şi alte epoci, mai puţin reflexive, s-au considerat ca fiind cele mai bune, dar noi ajungem la această concluzie, obosiţi, ca să spunem aşa, să tot căutăm alternative despre care am crezut că *trebuie* să fie mai bune decât democraţia liberală.[10]

Faptul ca lucrurile stau într-adevăr aşa şi amploarea pe care a luat-o revoluţia liberală mondială ne fac să ne punem următoarea întrebare: suntem noi martorii unei ascensiuni momentane a democraţiei liberale sau există un model de dezvoltare pe termen lung care, în cele din urmă, va conduce toate ţările în direcţia democraţiei liberale?

În definitiv, este posibil ca actuala orientare înspre democraţie să fie un fenomen ciclic. Trebuie doar să ne întoarcem privirea spre sfârşitul anilor '60 şi începutul anilor '70, când Statele Unite ale Americii treceau printr-o criză a încrederii în sine cauzată de implicarea în războiul din Vietnam şi de scandalul Watergate. Occidentul în ansamblul său se afla în criza economică rezultată în urma embargoului petrolului instituit de ţările OPEC; majoritatea democraţiilor latino-americane erau răsturnate de o serie de lovituri militare; regimurile antidemocratice păreau să prospere în toată lumea, de la Uniunea Sovietică, Cuba şi Vietnam până la Arabia Saudită, Iran şi Africa de Sud. Ce motiv am avea, atunci, să credem că situaţia anilor '70 nu se va repeta, sau chiar mai rău, să credem că nu se va repeta cea a anilor '30, de conflict între ideologii virulente antidemocratice?

Nu s-ar putea argumenta, în plus, că actuala criză a autoritarismului este doar o întâmplare norocoasă, o rară convergenţă a planetelor politice care nu se va mai repeta în următoarea sută de ani? Pentru că studiul atent al diferitelor tranziţii de autoritarism în anii '70 şi '80 va oferi o mulţime de lecţii asupra naturii accidentale a acestor evenimente. Cu cât ştim mai multe despre o ţară anume, cu atât suntem mai conştienţi de „vârtejul posibilităţilor exterioare" care făceau ca acea ţară să fie diferită de vecinii ei şi de aparentele circumstanţe întâmplătoare care au condus la o rezolvare democratică.[11] Lucrurile s-ar fi putut desfăşura cu totul altfel: Partidul Comunist Portughez ar fi putut ieşi victorios în 1975 sau tranziţia în Spania ar fi

putut să nu ducă la democraţie dacă regele Juan Carlos nu şi-ar fi jucat cu atâta abilitate rolul de mediator. Forţa ideilor liberale nu este independentă de agenţii umani care le pun în practică şi, dacă Andropov sau Cernenko ar fi trăit mai mult, sau dacă Gorbaciov însuşi ar fi avut o altă personalitate, cursul evenimentelor din Uniunea Sovietică şi din Europa de Est, între 1985 şi 1991, ar fi fost cu totul altul. Urmând moda actuală în domeniul ştiinţelor sociale, am putea fi tentaţi să spunem că factorii imprevizibili precum conducerea sau opinia publică domină procesul de democratizare şi garantează că fiecare caz va fi unic atât ca desfăşurare cât şi prin rezultat.

Dar, dacă vom studia nu ultimii cincisprezece ani ci *întreaga sferă a istoriei*, vom vedea că democraţia liberală ocupă un loc special. Cu toate că au existat cicluri în evoluţia mondială a democraţiei, a existat de asemenea o orientare consecventă într-o direcţie democratică. Tabelul[12] de la sfârşitul capitolului ilustrează această tendinţă de-a lungul timpului. Acesta arată că evoluţia democraţiei nu a fost continuă sau unidirecţională; America Latină avea mai puţine democraţii în 1975 decât în 1955 şi lumea în general era mai puţin democrată în 1940 decât în 1919. Perioade de avânt revoluţionar sunt întrerupte de discontinuităţi radicale şi de paşi înapoi, cum s-a întâmplat în cazul nazismului şi comunismului. Pe de altă parte, toate aceste răsturnări au fost la rândul lor răsturnate în final, ducând în timp la o impresionantă creştere în ansamblu a numărului statelor democrate în toată lumea. Procentul populaţiei lumii care trăieşte sub guvernare democratică ar creşte dramatic dacă Uniunea Sovietică şi China ar reuşi să se democratizeze în următoarea generaţie, parţial sau total. Într-adevăr, ascensiunea democraţiei liberale şi a partenerului său, liberalismul economic, este cel mai remarcabil fenomen macropolitic al ultimilor patru sute de ani.

Este adevărat că democraţiile au fost relativ rare în decursul istoriei omenirii, atât de rare încât înainte de 1776, în lume nu exista nici măcar una singură. (Democraţia ateniană din timpul lui Pericle nu era o democraţie reală pentru că nu proteja sistematic drepturile individuale.[13]) Dacă ţinem cont de numărul de ani de când există producţia industrială, automobilele şi oraşele de mai multe milioane de locuitori, ele sunt apariţii recente în timp ce practici ca sclavia, monarhiile ereditare şi căsătoriile dinastice au existat de-a lungul unor perioade imense de timp. Totuşi, ceea ce este semnificativ nu ţine de durata sau frecvenţa evenimentelor istorice, ci de orientarea lor: în ţările dezvoltate este la fel de puţin probabilă dispariţia oraşelor sau maşinilor într-un viitor apropiat cum ar fi şi reapariţia sclaviei.

În acest context, extraordinarul caracter mondial al actualei revoluţii liberale capătă o semnificaţie deosebită. Pentru că el este o dovadă în plus că există un proces fundamental care dictează un model de evoluţie comun tuturor societăţilor umane, - pe scurt ceva care ar semăna cu o Istorie Universală a omenirii mergând în direcţia democraţiei liberale. Existenţa unor vârfuri şi a unor căderi în cadrul acestei dezvoltări este incontestabilă. Dar considerarea eşecului democraţiei libe-

rale într-o ţară anume, sau într-o regiune întreagă a lumii, drept dovadă a unei slăbiciuni generale a democraţiei arată o surprinzătoare îngustime de vederi. Ciclurile şi discontinuităţile prin ele însele nu sunt incompatibile cu o istorie care este direcţională şi universală, după cum ciclurile în evoluţia afacerilor nu neagă posibilitatea unei creşteri economice pe termen lung.

La fel de impresionant ca sporirea numărului de democraţii este şi faptul că guvernarea democratică nu a rămas cantonată în cartierul ei general iniţial din Europa de Vest şi America de Nord, ci a făcut incursiuni importante în alte zone ale lumii care au alte tradiţii culturale, religioase şi politice. A existat cândva ideea că există o tradiţie iberică „profund autoritară", patrimonială, catolică, stratificată, corporativă şi semi-feudală.[14] Conform acestei opinii, cel care ar fi judecat Spania, Portugalia sau ţările Americii Latine după standardele democraţiei liberale ale Europei Occidentale sau ale Statelor Unite s-ar fi făcut vinovat de „etnocentrism".[15] Şi totuşi, la aceste standarde universale ale drepturilor s-au raportat chiar popoarele aparţinând tradiţiei iberice şi, începând cu perioada de mijloc a anilor '70, Spania şi Portugalia au intrat în rândul democraţiilor stabile, fiind din ce în ce mai legate de o Europă pe cale de integrare economică. Aceleaşi standarde sunt valabile şi pentru popoarele din America Latină, din Europa de Est şi din Asia, precum şi din multe alte părţi ale lumii. Succesul democraţiei, în ţări şi printre popoare foarte diferite între ele, poate sugera că principiile libertăţii şi egalităţii, pe care aceste standarde se bazează, nu sunt accidentale sau rezultatul prejudecăţilor etnocentrice, ci sunt de fapt descoperiri ale naturii umane, adevărul lor nediminuându-se, fiind şi mai evident pe măsură ce viziunea noastră devine mai cosmopolită.

Întrebarea dacă există o Istorie Universală a omenirii care ţine cont de experienţele tuturor timpurilor şi ale tuturor popoarelor nu este nouă; de fapt este o întrebare foarte veche pe care evenimentele recente ne obligă să ne-o punem din nou. De la început, cele mai serioase şi mai sistematice încercări de a scrie Istorii Universale au considerat drept problemă centrală a istoriei evoluţia Libertăţii. Istoria nu era o înlăţuire oarbă de evenimente, ci un întreg semnificativ în care ideile oamenilor despre natura unei ordini politice şi sociale juste evoluau şi se perimau. Şi dacă acum ne aflăm într-un punct în care nu ne putem imagina o lume substanţial diferită de a noastră, în care nu ne putem reprezenta, în nici un fel, un viitor fundamental mai bun decât actuala stare de lucruri, atunci trebuie să luăm în considerare posibilitatea ca Istoria însăşi să fi ajuns la un capăt.

Partea a doua, deci, va aborda problema dacă la sfârşitul secolului XX, are vreun rost să ne descotorosim de pesimismul nostru dobândit şi să reexaminăm posibilitatea scrierii unei Istorii Universale a omenirii.

DEMOCRAŢIILE LIBERALE ÎN LUME

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Statele Unite	X	X	X	X	X	X	X	X
Canada			X	X	X	X	X	X
Elveţia	X	X	X	X	X	X	X	X
Marea Britanie		X	X	X	X	X	X	X
Franţa	X		X	X		X	X	X
Belgia		X	X	X		X	X	X
Olanda		X	X	X		X	X	X
Danemarca			X	X		X	X	X
Piemont/Italia			X	X		X	X	X
Spania								X
Portugalia								X
Suedia			X	X	X	X	X	X
Norvegia			X	X	X	X	X	X
Grecia			X			X		X
Austria				X		X	X	X
Germania de Vest				X		X	X	X
Germania de Est				X				X
Polonia				X				X
Cehoslovacia				X				X
Ungaria								X
Bulgaria								X
România								X
Turcia						X	X	X
Letonia								X
Lituania								X
Estonia				X				X
Finlanda				X	X	X	X	X

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Irlanda					X	X	X	X
Australia				X	X	X	X	X
Noua Zeelandă				X	X	X	X	X
Chile			X	X		X		X
Argentina			X	X				X
Brazilia						X		X
Uruguay				X	X	X		X
Paraguay								X
Mexic					X	X	X	X
Columbia				X	X	X	X	X
Costa Rica				X	X	X	X	X
Bolivia						X		X
Venezuela						X	X	X
Peru						X		X
Ecuador						X		X
El Salvador						X		X
Nicaragua								X
Honduras								X
Jamaica							X	X
Republica Dominicană								
Trinidad						X	X	X
Japonia						X	X	X
India						X	X	X
Sri Lanka						X	X	X
Singapore							X	X
Coreea de Sud								X
Thailanda								X
Filipine						X		X

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Mauritius								X
Senegal							X	X
Botswana								X
Namibia								X
Papua Noua Guinee								
Israel						X	X	X
Liban						X		
Total	3	5	13	25	13	36	30	61

Partea a doua
BĂTRÂNEŢEA OMENIRII

5
O idee pentru o Istorie Universală

Imaginaţia istoricului nu s-a avântat niciodată atât de departe, nici măcar în vis; pentru că acum istoria omului este doar continuarea vieţii animalelor şi plantelor; cel care studiază istoria universală îşi regăseşte urmele chiar şi în străfundurile mării, în mâlul colcăind de viaţă. El stă copleşit de uimire în faţa imensului drum pe care omul l-a străbătut şi privirea sa devine şovăielnică în faţa unei alte minuni nemaipomenite, omul modern care poate vedea întregul drum! El stă mândru în vârful piramidei întâmplărilor acestei lumi; şi, în timp ce aşază ultima piatră a cunoaşterii, el pare să strige către Natura care-l ascultă: «Noi suntem învingători, noi am ajuns pe culmi; Noi suntem împlinirea Naturii!»

Nietzsche, *Uzul şi abuzul de istorie*[1]

O Istorie Universală a omenirii nu este acelaşi lucru cu o istorie a Universului. Adică, nu este un catalog enciclopedic al tuturor lucrurilor care se cunosc despre umanitate, ci, mai degrabă, o încercare de a găsi o structură semnificativă în cadrul dezvoltării de ansamblu a societăţilor umane în general.[2] Efortul de a scrie o Istorie Universală nu este el însuşi universal pentru toate popoarele şi toate culturile. În ciuda faptului că tradiţia istorică şi filozofică occidentală îşi are originea în Grecia, scriitorii Greciei antice nu au întreprins niciodată un asemenea proiect. Platon vorbea în *Republica* despre un anume ciclu natural al regimurilor politice, în timp ce *Politica* lui Aristotel examina cauzele revoluţiei şi felul în care un tip de regim politic cedează în favoarea altuia.[3] Aristotel considera că nici un regim politic nu poate fi pe deplin mulţumitor pentru oameni şi că această nemulţumire îi va face să înlocuiască un regim cu altul într-un ciclu fără sfârşit. Democraţia nu ocupa vreun loc deosebit în această succesiune fie prin calităţile, fie datorită stabilităţii sale; de fapt, ambii autori sugerau că democraţia avea tendinţa să facă loc tiraniei. Mai mult, Aristotel nu presupunea continuitatea istoriei. Adică, el considera că ciclul regimurilor politice era înglobat într-un ciclu natural mai amplu, în care catastrofele naturale, cum ar fi inundaţiile, eliminau periodic nu numai societăţile omeneşti

existente ci şi amintirea lor, obligându-i pe oameni să reia procesul istoric de la început.[4] Astfel, în viziunea greacă, istoria nu are o evoluţie coerentă de-a lungul secolelor ci una ciclică.

Primele istorii într-adevăr universale din tradiţia occidentală au fost creştine.[5] Deşi grecii şi romanii au încercat să scrie istorii ale lumii cunoscute, creştinismul a fost primul care a introdus conceptul egalităţii tuturor oamenilor în faţa lui Dumnezeu, concepând astfel un destin comun tuturor popoarelor lumii. Un istoric creştin ca Sf. Augustin nu manifesta nici un interes pentru istoriile grecilor sau ale evreilor ca atare; ceea ce era important era mântuirea omului ca om, un eveniment care însemna realizarea voinţei lui Dumnezeu pe pământ. Toate naţiunile nu erau decât ramurile unei umanităţi mai mari, soarta lor putând fi înţeleasă ca făcând parte din planul lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. În plus, creştinismul a introdus ideea unei istorii finite în timp, care începea cu crearea omului de către Dumnezeu, încheindu-se cu mântuirea sa.[6] Pentru creştini, sfârşitul istoriei pământeşti ar fi marcat de ziua judecăţii care ar inaugura venirea Împărăţiei Cerurilor, moment în care pământul şi întâmplările pământeşti ar trebui practic să înceteze să existe. Conform viziunii creştine, un „sfârşit al istoriei" face parte implicit din scrierea Istoriilor Universale. Evenimentele istoriei pot deveni semnificative doar în legătură cu un scop major, care odată atins duce în mod necesar la încheierea procesului istoric. Acest scop final al omului este ceea ce face ca toate evenimentele particulare să fie potenţial inteligibile.

Reînvierea interesului pentru autorii antichităţii care s-a petrecut în timpul Renaşterii a oferit gândirii o perspectivă istorică pe care anticii nu au avut-o. Metafora istoriei ca viaţă a unui singur om şi ideea că omul modern, construind în continuarea realizărilor oamenilor din vechime, trăia în epoca de „bătrâneţe a omenirii" a fost sugerată de câţiva scriitori ai vremii, unul dintre ei fiind Pascal.[7] Primele încercări importante de a scrie versiuni laice ale unei Istorii Universale s-au întreprins totuşi împreună cu stabilirea metodei ştiinţifice în secolul al XVI-lea. Metoda pe care o asociam cu Galileo, Bacon şi Descartes presupunea posibilitatea unei cunoaşteri şi deci unei stăpâniri a naturii, care era la rândul ei supusă unor legi coerente şi universale. Cunoaşterea acestor legi nu numai că era accesibilă omului ca om pur şi simplu, dar era şi cumulativă, încât generaţii succesive puteau fi scutite de eforturile şi greşelile celor dinainte. Astfel, noţiunea modernă de progres îşi are originea în succesul ştiinţelor naturale moderne şi i-a permis lui Francis Bacon să afirme superioritatea modernităţii faţă de antichitate pe baza unor invenţii cum ar fi busola, tiparul şi praful de puşcă. Această idee a progresului ca o dobândire cumulativă, fără sfârşit a cunoaşterii, a fost formulată cel mai clar de Bernard Le Bovier de Fontenelle în 1688:

> O minte bine cultivată conţine, ca să spunem aşa, toate minţile secolelor precedente; este de fapt una şi aceeaşi minte care s-a dezvoltat şi îmbunătăţit

de-a lungul timpului... dar sunt obligat să mărturisesc că omul în cauză nu va fi niciodată bătrân; el va fi întotdeauna la fel sau chiar mai capabil de acele fapte care se pot face în floarea vârstei; asta înseamnă, ca să abandonăm alegoria, că oamenii nu vor degenera niciodată şi că nu va exista vreun sfârşit al creşterii şi dezvoltării înţelepciunii umane.[8]

Progresul imaginat de Fontenelle ţinea în primul rând de domeniul cunoaşterii ştiinţifice; el nu a elaborat o teorie corespunzătoare a progresului social şi politic. Părintele noţiunii moderne de progres social a fost Machiavelli, el fiind cel care a propus ca politica să fie eliberată de constrângerile morale ale filozofiei clasice pentru ca omul să învingă *fortuna*. Alte teorii ale progresului au fost avansate de scriitori ai Iluminismului precum Voltaire, enciclopediştii francezi, economistul Turgot şi de prietenul şi biograful său Condorcet. *Progresul spiritului uman* de Condorcet conţinea o Istorie Universală a omului în 10 etape, în care ultima etapă - care urma să fie realizată - era caracterizată de egalitate a şanselor, libertate, raţiune, democraţie şi învăţământ universal.[9] Ca şi Fontenelle, Condorcet nu a fixat nici o limită a perfectibilităţii umane, implicând posibilitatea unei a unsprezecea etape a istoriei, necunoscute omului la vremea aceea.

Cele mai serioase eforturi de a scrie Istorii Universale au fost totuşi întreprinse în cadrul tradiţiei idealiste germane. Această idee a fost propusă de marele Immanuel Kant într-un eseu din 1784, *O idee pentru o Istorie Universală dintr-un punct de vedere cosmopolit*. Această lucrare, de numai 16 pagini, definea atribuţiile esenţiale ale tuturor eforturilor viitoare de scriere a unei Istorii Universale[10].

Kant era conştient că „acest mers prostesc al treburilor omeneşti" nu părea să lase să se vadă vreo orientare anume şi că istoria omenească nu era altceva decât istoria unui permanent conflict şi a cruzimii. Cu toate acestea el se întreba dacă nu cumva există o mişcare regulată în cadrul istoriei omeneşti astfel că, ceea ce părea haotic din punctul de vedere al unui singur individ, putea dezvălui o evoluţie lentă şi progresivă într-o perioadă lungă de timp. Acest fapt era adevărat mai ales în cazul dezvoltării raţiunii omeneşti. De exemplu nici un individ nu se putea aştepta să descopere de unul singur întreaga ştiinţă a matematicii, dar caracterul cumulativ al cunoaşterii matematice permitea fiecărei generaţii să clădească pe cunoştinţele celor precedente.[11]

Kant sugera că istoria ar avea un punct final, cu alte cuvinte, un scop final care era implicat în posibilităţile curente ale omului şi care făcea ca istoria în ansamblul ei să fie inteligibilă. Acest punct final este realizarea libertăţii umane pentru că „o societate, în care libertatea înaintea legilor exterioare se asociază în cel mai înalt grad cu puterea irezistibilă, adică o constituţie civică perfect echitabilă, este cea mai importantă problemă pe care Natura o pune în sarcina rasei umane". Realizarea unei asemenea constituţii civice perfecte şi universalizarea ei în întreaga lume ar fi atunci criteriul după care am putea înţelege progresul în istorie. Ea oferea de

asemenea un standard conform căruia se putea întreprinde uriaşul efort de abstractizare necesar pentru a separa ceea ce era esenţial în această evoluţie de marea cantitate a informaţiilor despre evenimentele care constituie materia brută a istoriei. Întrebarea la care trebuia să răspundă o Istorie Universală era, dacă, luând în consideraţie toate societăţile şi toate timpurile, exista un motiv general care să ne facă să ne aşteptăm ca progresul general uman să meargă în direcţia guvernării republicane, adică în direcţia a ceea ce înţelegem astăzi prin democraţie liberală.[12]

De asemenea, Kant a descris în termeni generali mecanismul care ar face omenirea să avanseze spre nivelul superior de raţionalitate reprezentat de instituţiile sociale liberale. Acest mecanism nu era raţiunea, ci mai degrabă opusul ei: antagonismul egoist creat de „sociabilitatea asocială" umană, care-i face pe oameni să abandoneze războiul tuturor împotriva tuturor şi să se asocieze în societăţi civile, iar apoi să sprijine arta şi ştiinţa pentru ca aceste societăţi să continue să rămână competitive între ele. Spiritul de competiţie şi orgoliul, dorinţa de a domina şi guverna sunt trăsăturile umane care constituie sursa creativităţii pe plan social, asigurând realizarea capacităţilor „care nu apar în viaţa unui păstor arcadian".

Eseul lui Kant nu era în sine o Istorie Universală. Scris când filozoful avea 60 de ani, *Ideea* lui nu făcea decât să atragă atenţia asupra nevoii apariţiei unui nou Kepler sau Newton care ar fi putut să explice legile universale ale evoluţiei istorice umane. Kant remarca faptul că geniul care ar fi întreprins scrierea unei asemenea istorii trebuia să aibă pregătire filozofică, ca să înţeleagă ceea ce e important în treburile omeneşti, şi totodată pregătirea unui istoric capabil să asimileze istoria tuturor timpurilor şi tuturor popoarelor într-un întreg semnificativ. Acesta ar urmări influenţa istoriei greceşti asupra formării şi destrămării statului roman, care l-a înghiţit pe cel grec, apoi influenţa romană asupra barbarilor, care la rândul lor au distrus imperiul şi aşa mai departe până în timpurile noastre; dacă ar adăuga episoade din istoriile naţionale ale naţiunilor luminate, am descoperi un progres constant în constituirea statelor de pe continentul nostru (care probabil că va ajunge, în cele din urmă, să transmită legea şi în celelalte continente). Povestea era aceea a distrugerii succesive a civilizaţiilor, dar fiecare răsturnare păstra ceva din perioada precedentă şi prin aceasta pregătea calea către un nivel de viaţă superior. Sarcina scrierii acestei istorii, încheia el cu modestie, era mult peste capacităţile sale, dar odată pusă în practică ea ar putea contribui la realizarea guvernării republicane universale pentru că i-ar da omului o imagine mai clară asupra viitorului său.[13]

Proiectul lui Kant în legătură cu scrierea unei Istorii Universale care să fie serioasă din punct de vedere filozofic şi care să se bazeze pe o profundă cunoaştere a istoriei empirice i-a fost lăsat spre îndeplinire succesorului său - aparţinând generaţiei următoare morţii lui Kant - Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hegel nu s-a bucurat niciodată de o reputaţie bună în lumea anglo-saxonă, care l-a acuzat că a fost susţinătorul reacţionar al monarhiei prusace, precursorul totalitarismului secolului al XX-lea şi, mai rău decât toate, din punctul de vedere al englezilor, un

metafizician greu de citit.[14] Această prejudecată împotriva lui Hegel nu i-a lăsat pe mulţi să vadă importanţa lui ca unul dintre fondatorii filozofiei moderne. Fie că o recunoaştem sau nu, îi datorăm lui Hegel aspectele fundamentale ale conştiinţei noastre actuale.

Este remarcabilă măsura în care sistemul lui Hegel a reuşit să îndeplinească toate elementele propuse de Kant pentru o Istorie Universală atât în formă cât şi în substanţă.[15] Hegel, ca şi Kant, îşi definea proiectul ca fiind scrierea unei Istorii Universale care ar fi înfăţişat „manifestarea Spiritului (adică, conştiinţa umană colectivă) în procesul elaborării cunoaşterii a ceea ce există potenţial."[16] Hegel a căutat să explice „binele" existent în cadrul diverselor state şi civilizaţii reale ale istoriei, motivele pentru care ele erau în cele din urmă răsturnate şi „germenul de lumină spirituală" care supravieţuia de la fiecare şi care ajuta la netezirea căii spre niveluri superioare de dezvoltare. La fel ca în viziunea lui Kant despre „sociabilitatea asocială" a omului, Hegel vedea progresul istoric rezultând nu din evoluţia neîntreruptă a raţiunii, ci din jocul întâmplător al pasiunilor care-i împing pe oameni pe panta conflictului, a revoluţiei şi războiului - faimoasa sa „şiretenie a raţiunii". Istoria se derulează printr-un proces continuu al conflictelor, în care atât sistemele de gândire cât şi sistemele politice se ciocnesc şi se prăbuşesc datorită contradicţiilor lor interne. Ele sunt atunci înlocuite de altele mai puţin contradictorii şi de aceea superioare, care dau naştere unor noi contradicţii - aşa-numitele contradicţii dialectice. Hegel a fost unul dintre primii filozofi europeni care au luat în serios „istoriile naţionale ale altor popoare" din afara Europei, ca cele ale Indiei şi Chinei, şi le-a inclus în schema sa generală. După cum postulase Kant, exista un punct final al procesului istoric, care este realizarea libertăţii aici pe pământ: „Istoria lumii nu este altceva decât dezvoltarea conştiinţei Libertăţii." Desfăşurarea Istoriei Universale ar putea fi înţeleasă ca sporirea egalităţii libertăţii umane, rezumată în epigrama lui Hegel care spunea: „popoarele Orientului ştiau că *tu* erai liber; lumea greacă şi cea romană ştiau că *unii* sunt liberi; în timp ce *noi* ştim că absolut toţi oamenii (omul ca *om*) sunt liberi".[17] Pentru Hegel, întruchiparea libertăţii umane era statul modern constituţional, sau încă o dată, ceea ce noi am numit democraţie liberală. Istoria Universală a omenirii nu era altceva decât ascensiunea treptată a omului la deplina raţionalitate şi realizarea conştientă a felului în care această raţionalitate se exprimă în autonomia liberală.

Hegel a fost frecvent acuzat de faptul că ar fi nutrit un cult aproape religios pentru stat şi pentru autoritatea sa şi, din această cauză, de a fi un duşman al liberalismului şi al democraţiei. O abordare mai serioasă a acestei acuzaţii nu intră în intenţiile acestei lucrări.[18] Ajunge să spunem că prin ideile susţinute, Hegel a fost filozoful libertăţii *prin excelenţă*, cel care a văzut întregul proces istoric culminând în realizarea libertăţii prin instituţii politice şi sociale concrete. Mai degrabă decât susţinătorul statului, Hegel ar putea fi considerat apărătorul societăţii civile, adică filozoful care justifica păstrarea unui vast domeniu al activităţii

economice private şi politice independente de controlul statului. Acesta este în mod cert şi felul în care l-a înţeles Marx şi motivul pentru care el l-a acuzat pe Hegel de a fi un apărător al burgheziei.

A existat o gravă mistificare în privinţa dialecticii hegeliene. Aceasta a început cu colaboratorul lui Marx, Friedrich Engels, care credea că dialectica era o „metodă" care putea fi însuşită de la Hegel, separat de conţinutul sistemului său. Alţii au afirmat că pentru Hegel dialectica era un instrument metafizic care permitea să se deducă ansamblul istoriei omeneşti din principii apriorice sau prime principii logice, independent de datele empirice şi cunoaşterea evenimentelor istorice reale. O asemenea viziune asupra dialecticii nu stă în picioare; o lectură a lucrărilor de istorie ale lui Hegel va dezvălui că accidentele istorici şi întâmplările neprevăzute joacă un rol important în ele.[19] Dialectica hegeliană este similară predecesorului său platonic, dialogul socratic, care este o conversaţie între două fiinţe omeneşti despre un subiect important, cum ar fi natura binelui sau înţelesul dreptăţii. Asemenea discuţii sunt rezolvate pe baza principiului contradicţiei: adică partea care se contrazice pe sine cel mai puţin câştigă sau, dacă amândouă se dovedesc în cursul conversaţiei la fel de contradictorii, atunci o a treia poziţie apare din contradicţiile celor două. Dar această a treia poziţie poate conţine ea însăşi noi contradicţii neprevăzute, dând astfel ocazia unei noi conversaţii şi unei alte rezolvări. Pentru Hegel, dialectica are un loc nu numai la nivelul discuţiilor filozofice ci şi între societăţi sau, cum s-ar exprima sociologii contemporani, între sisteme socio-economice. Istoria ar putea fi descrisă ca un dialog între societăţi, în care cele cu grave contradicţii interne eşuează şi sunt înlocuite de altele care reuşesc să învingă aceste contradicţii. Astfel, pentru Hegel, Imperiul Roman s-a prăbuşit până la urmă pentru că a stabilit egalitatea tuturor oamenilor în faţa legii fără să le recunoască drepturile şi demnitatea lor umană lăuntrică. Această recunoaştere a putut fi găsită doar în tradiţia iudeo-creştină care stabilea egalitatea universală a oamenilor pe baza libertăţii lor morale.[20] La rândul ei, lumea creştină era supusă altor contradicţii. Exemplul clasic era cetatea medievală care adăpostea negustori şi comercianţi, ce constituiau germenii ordinii economice capitaliste. Eficienţa lor economică superioară a arătat în cele din urmă, iraţionalitatea aplicării constrângerilor morale asupra productivităţii economice, ei ajungând astfel să desfiinţeze chiar cetatea care le-a dat naştere.

Hegel se deosebeşte substanţial de cei care au scris înaintea sa Istorii Universale, ca Fontenelle sau Condorcet, prin fundamentarea filozofică mult mai profundă a unor concepte precum natura, libertatea, istoria, adevărul şi raţiunea. Chiar dacă Hegel nu a fost primul filozof care să scrie despre istorie, el a fost cel dintâi filozof *istoricist* - adică, un filozof care era convins de relativitatea esenţial istorică a adevărului.[21] Hegel susţinea că întreaga conştiinţă umană era limitată de condiţii sociale şi culturale caracteristice mediului înconjurător al omului - sau de „vremuri", cum spunem noi. Gândirea trecutului, fie a oamenilor obişnuiţi, fie a marilor

filozofi şi savanţi, nu era adevărată în mod absolut sau „obiectiv", ci numai relativ la orizontul istoric şi cultural sub care trăia acea persoană. De aceea istoria omenească nu trebuie văzută doar ca o succesiune a diferitelor civilizaţii sau niveluri de progres material ci mai degrabă, ca o succesiune a diferitelor forme ale conştiinţei. Conştiinţa - modul în care fiinţele omeneşti reflectează asupra aspectelor esenţiale ale binelui şi răului, activităţile care satisfac credinţele lor despre zei, chiar şi felul în care ei percep lumea - s-a schimbat în mod fundamental de-a lungul timpului. Şi pentru că aceste perspective erau reciproc contradictorii, înseamnă că erau, în majoritatea lor, greşite sau erau forme ale unei „false conştiinţe", care aveau să fie demascate ca atare de evoluţia istorică următoare. Cele mai mari religii ale lumii, după Hegel, nu erau adevărate prin ele însele, ci erau ideologii care apăruseră din nevoile istorice particulare ale oamenilor care credeau în ele. Creştinismul, în particular, era o ideologie care îşi avea originea în sclavie, egalitatea universală proclamată de el servind interesul sclavilor de a se elibera.

Radicalismul istoricismului lui Hegel este greu de înţeles astăzi pentru că el a devenit o parte integrantă a propriului nostru orizont intelectual. Noi presupunem că există un „perspectivism" istoric al gândirii şi împărtăşim prejudecata generală împotriva modurilor de gândire care nu sunt „la zi". Istoricismul există implicit în atitudinea feministei contemporane care priveşte devotamentul mamei sau bunicii sale pentru familie ca pe o rămăşiţă bizară din alte vremuri. Chiar dacă supunerea bunicii faţă de o cultură dominată de bărbaţi era normală „pe vremea ei" şi nu a împiedicat-o să fie fericită, ea nu mai este azi acceptabilă şi constituie o formă de „falsă conştiinţă". Istoricismul este de asemenea subînţeles în atitudinea unui negru care neagă că un alb ar putea înţelege vreodată ce înseamnă *a fi* negru. Deşi conştiinţa negrilor şi albilor nu este separată temporal istoric, ei sunt separaţi de orizontul culturii şi experienţei în care s-au format şi între care a existat o comunicare minimă. Radicalismul istoricist hegelian este evident chiar în felul în care el definea noţiunea de om. Cu o singură excepţie importantă, de fapt fiecare filozof care a scris înaintea lui Hegel credea în existenţa unei „naturi umane" adică a unei serii de trăsături mai mult sau mai puţin permanente - pasiuni, dorinţe, capacităţi, virtuţi şi aşa mai departe - care caracterizau omul ca om, pur şi simplu[22]. Dacă indivizii umani puteau fi evident diferiţi, natura umană esenţială nu se modifica de-a lungul timpului, fie că era vorba de un ţăran chinez sau de un sindicalist european modern. Această viziune filozofică este reflectată de *cliché*-ul frecvent care susţine că „natura umană nu se schimbă niciodată", folosit cel mai adesea în contextul unora dintre trăsăturile umane mai puţin atrăgătoare cum ar fi lăcomia, desfrâul sau cruzimea. Dimpotrivă, Hegel, care nu nega latura firească a omului care ţine de nevoile trupului, ca în cazul hranei şi somnului, credea că, în trăsăturile sale esenţiale, omul este *nedeterminat* şi de aceea, liber oricând să-şi creeze propria sa natură.[23]

Astfel, natura dorinţei omeneşti nu este dată odată pentru totdeauna, ci se schimbă funcţie de diversele perioade istorice şi culturi.[24] De exemplu, un locuitor al Americii, Franţei sau al Japoniei contemporane îşi consumă cea mai mare parte din energia sa căutând lucruri - un tip anume de automobil, pantofi de sport sau confecţii de serie mică - sau un anume statut social - cartierul, şcoala sau serviciul cel mai potrivit. Majoritatea acestor lucruri dorite nici nu au existat în trecut şi probabil că nici nu ar fi dorite de un locuitor de azi al unei ţări sărace din Lumea a treia, care trebuie să-şi petreacă timpul încercând să-şi satisfacă nevoile primare care ţin de siguranţă şi de hrană. Consumismul şi ştiinţa marketingului care îl întreţin se referă la dorinţe care au fost literalmente *create* de om şi care în viitor vor lăsa locul altora.[25] Dorinţele noastre actuale sunt condiţionate de mediul social, care la rândul său este produsul întregului nostru trecut istoric. Iar obiectele propriu-zise ale dorinţei sunt numai unul dintre aspectele „naturii umane" care s-au schimbat de-a lungul timpului; importanţa dorinţei în legătură cu alte elemente ale caracterului uman a evoluat şi ea. De aceea, Istoria Universală a lui Hegel ne prezintă nu doar progresul cunoaşterii şi al instituţiilor, ci şi natura schimbătoare a omului însuşi. Pentru că schimbarea ţine de însăşi natura umană care nu *este* pur şi simplu ci *devine* altceva decât a fost înainte.

Hegel se diferenţia de Fontenelle şi de istoriciştii radicali care i-au urmat, prin faptul că el nu credea că procesul istoric va continua la infinit, ci că se va încheia o dată cu realizarea societăţilor libere în lumea reală. Cu alte cuvinte ar exista *un sfârşit al istoriei*. Aceasta nu înseamnă că vor înceta întâmplările rezultate din naşterile, morţile şi existenţa socială a oamenilor sau că se va pune punct cunoaşterii concrete despre lume. Oricum, Hegel definise istoria ca fiind progresul uman către niveluri superioare de raţionalitate şi libertate şi acest proces îşi găsea punctul final logic în dobândirea conştiinţei absolute. Această conştiinţă era, în opinia sa, întruchipată de propriul său sistem filozofic, la fel cum libertatea umană era întruchipată de statul liberal modern, care a apărut în Europa după Revoluţia franceză şi în America de Nord după Revoluţia americană. Când Hegel declară că istoria s-a încheiat după Bătălia de la Jena din 1806, este evident că el nu pretindea că statul liberal a învins în toată lumea; victoria acestuia nu era sigură la vremea respectivă nici măcar în colţişorul său de Germanie. El spunea de fapt că principiile libertăţii şi egalităţii care stau la baza statului liberal modern fuseseră descoperite şi puse în practică în cele mai avansate ţări şi că nu existau principii alternative sau forme de organizare socială şi politică superioare liberalismului. Societăţile liberale erau, altfel spus, lipsite de „contradicţiile" care caracterizau formele de organizare socială anterioare şi, de aceea, aveau să ducă dialectica istorică la bun sfârşit.

Chiar din momentul în care Hegel şi-a formulat sistemul filozofic, oamenii nu au fost înclinaţi să ia în serios afirmaţia că istoria se încheie cu statul modern liberal. Aproape imediat, Hegel a fost atacat de un alt mare scriitor de Istorii Universale al secolului al XIX-lea, Karl Marx. Într-adevăr, noi nu ne dăm seama cât de mult îi

datorăm din punct de vedere intelectual lui Hegel, pentru că o mare parte din moştenirea pe care ne-a lăsat-o ne-a parvenit prin intermediul lui Marx, care şi-a însuşit părţi importante ale sistemului hegelian pentru a le folosi pentru propriile sale scopuri. Marx a acceptat de la Hegel concepţia asupra istoricităţii fundamentale a treburilor omeneşti, ideea că societatea omenească s-a dezvoltat de-a lungul timpului de la structuri sociale primitive la structuri mult mai complexe şi mai evoluate. El era, de asemenea, de acord că procesul istoric este fundamental dialectic, aceasta însemnând că formele anterioare de organizare socială şi politică conţineau „contradicţii" interne care au devenit evidente în timp şi care au dus la prăbuşirea lor şi înlocuirea lor de către alte forme de organizare superioare. Şi Marx împărtăşea credinţa lui Hegel în posibilitatea unui sfârşit al istoriei. Adică, el prevedea o formă finală a societăţii lipsită de contradicţii şi a cărei realizare ar fi încheiat procesul istoric. Marx se deosebea de Hegel în privinţa felului societăţii care ar fi apărut la sfârşitul istoriei. Marx credea că statul liberal nu reuşea să rezolve o contradicţie fundamentală, aceea a conflictului de clasă, lupta dintre burghezie şi proletariat. Marx a întors istoricismul lui Hegel împotriva acestuia, argumentând că statul liberal nu reprezenta universalizarea libertăţii ci doar victoria unei clase anume, burghezia. Hegel considera că alienarea - dezacordul omului cu sine însuşi şi drept urmare, pierderea controlului asupra propriului destin - fusese rezolvată, în mod adecvat, la sfârşitul istoriei, prin recunoaşterea, din punct de vedere filozofic, a libertăţii posibile în statul liberal. Marx, pe de altă parte, a remarcat că în societăţile liberale omul se alienase deoarece capitalul, creaţie a omului, devenise stăpân absolut al omului şi-l domina.[26] Birocraţia statului liberal, pe care Hegel o numea „clasa universală" pentru că reprezenta interesele poporului în general, pentru Marx reprezenta doar interese particulare în interiorul societăţii civile şi anume, cele ale capitaliştilor care o dominau. Filozoful Hegel, după părerea lui Marx, nu realizase „conştiinţa absolută", ci era el însuşi un produs al timpului său, un susţinător al burgheziei. Sfârşitul marxist al istoriei ar fi venit numai o dată cu victoria adevăratei „clase universale", proletariatul, şi cu realizarea ulterioară a utopiei comuniste mondiale care ar fi pus capăt luptei de clasă odată pentru totdeauna.[27]

Critica făcută de Marx lui Hegel şi societăţii liberale este, în clipa de faţă atât de cunoscută încât nu mai merită s-o repetăm. Totuşi, monumentalul eşec al marxismului ca bază a unor societăţi reale - mai mult decât evident după 140 de ani de la Manifestul Comunist - ne face să ne punem întrebarea dacă nu cumva Istoria Universală a lui Hegel nu a fost, în final, cea într-adevăr profetică. Această posibilitate a fost avansată, la începutul secolului acesta, de Alexandre Kojève, filozoful franco-rus care a ţinut o serie de seminarii, ce s-au bucurat de un larg ecou, la École Pratique des Hautes Études de la Paris prin anii '30[28]. Dacă Marx a fost interpretul cel mai important al lui Hegel în secolul al XIX-lea, atunci Kojève a fost cel mai mare interpret al lui din secolul acesta. Ca şi Marx, Kojève nu s-a mulţumit doar să analizeze gândirea lui Hegel, ci a folosit-o în mod creativ pentru a-şi elabora

propria viziune asupra timpurilor moderne. Raymond Aron ne ajută să aruncăm o privire asupra inteligenţei sclipitoare şi originalităţii lui Kojève:

> [Kojève] fascina un auditoriu format din superintelectuali înclinaţi spre îndoială şi critică. De ce? Talentul său, virtuozitatea sa dialectică jucau un rol important în această privinţă... Arta sa de vorbitor era intim legată de subiectul şi personalitatea sa. Subiectul era atât istoria lumii cât şi *Fenomenologia* [lui Hegel]. Cea de a doua arunca lumină asupra celei dintâi. Totul căpăta înţeles. Chiar şi cei neîncrezători în privinţa providenţei istorice, cei care suspectau artificiul în spatele artei, nu îi puteau rezista magicianului; în momentul acela, inteligibilitatea pe care o atribuia timpului şi evenimentelor făcea orice alte dovezi de prisos.[29]

În centrul cursurilor ţinute de Kojève se afla uimitoarea afirmaţie că Hegel a avut dreptate pe deplin şi că istoria lumii, cu toate meandrele ei ulterioare, se încheiase de fapt în anul 1806. Este greu să citim prin straturile de ironie din opera lui Kojève pentru a-i descoperi adevărata intenţie, dar dincolo de aparent ciudatele sale concluzii, există gândul că principiile libertăţii şi egalităţii, care s-au născut din Revoluţia franceză, întruchipate de ceea ce Kojève numea „statul universal şi omogen" modern, reprezentau punctul final al evoluţiei ideologiei umane dincolo de care progresul era imposibil. Kojève era desigur conştient că din 1806 avuseseră loc multe războaie sângeroase, dar el le privea ca fiind, de fapt, „o aliniere a provinciilor".[30] Altfel spus, comunismul nu reprezenta o etapă superioară democraţiei liberale, ci făcea parte din *aceeaşi* etapă istorică care avea să universalizeze, în cele din urmă, răspândirea principiilor libertăţii şi egalităţii în lume. Deşi revoluţiile chineză şi bolşevică păreau evenimente colosale la vremea aceea, singurele efecte durabile aveau să fie propagarea principiilor deja stabilite ale libertăţii şi egalităţii în ţări cu popoare înapoiate, oprimate şi forţarea ţărilor lumii civilizate, care deja acceptaseră să trăiască conform acestor principii, să le aplice complet.

Următorul pasaj ne dă o imagine a inteligenţei nu numai strălucitoare ci şi bizare a unui gânditor precum Kojève:

> Observând ceea ce se petrece în jurul meu şi ceea ce se întâmplase în lume de la Bătălia de la Jena, am înţeles că Hegel avusese dreptate să vadă în aceasta sfârşitul Istoriei propriu-zise. În şi prin această bătălie, avangarda umanităţii a atins efectiv limita şi ţelul, adică, sfârşitul evoluţiei istorice a Omului. Ceea ce s-a întâmplat de atunci nu a fost decât o extindere în spaţiu a forţei revoluţionare universale puse în practică în Franţa de Robespierre şi Napoleon. Din punct de vedere istoric autentic, cele două războaie mondiale cu alaiul lor de revoluţii mari şi mici au avut doar efectul de a aduce

civilizaţiile înapoiate ale provinciilor regiunilor periferice în aceeaşi linie cu cele mai (real sau virtual) avansate poziţii istorice europene. Dacă sovietizarea Rusiei sau transformarea Chinei într-un stat comunist înseamnă mai mult sau altceva decât democratizarea Germaniei imperiale (prin intermediul hitlerismului) sau accesul Republicii Togo la independenţă, mai mult chiar, autodeterminarea papuaşilor, este numai pentru că aplicarea chino-sovietică a bonapartismului robespierrian obligă Europa postnapoleoniană să grăbească eliminarea numeroaselor urmări mai mult sau mai puţin anacronice ale trecutului ei pre-revoluţionar.[31]

Cea mai deplină întruchipare a principiilor Revoluţiei franceze erau, pentru Kojève, ţările Europei Occidentale postbelice, adică, acele democraţii capitaliste care atinseseră un înalt nivel de bunăstare materială şi stabilitate politică.[32] Pentru că acestea erau societăţi în care nu mai existau nici un fel de „contradicţii" fundamentale: capabile să-şi satisfacă toate necesităţile şi bucurându-se de autonomie, aceste ţări nu mai aveau mari ţeluri politice de urmărit şi se puteau ocupa doar de activitatea economică. Kojève a renunţat la catedră în a doua parte a vieţii sale, pentru a lucra ca funcţionar pentru Comunitatea Europeană. Pentru el, sfârşitul istoriei nu era numai sfârşitul marilor lupte şi conflicte politice, dar şi sfârşitul filozofiei; de aceea, Comunitatea Europeană era cea mai bună materializare instituţională a sfârşitului istoriei.

Istoriile Universale reprezentate de lucrările monumentale ale lui Hegel şi Marx au fost urmate de altele, mai puţin impresionante. Cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost martora unei serii de teorii relativ optimiste despre evoluţia socială ascendentă, cum au fost cele ale pozitivistului Auguste Comte sau ale social-darwinistului Herbert Spencer. Acesta din urmă vedea evoluţia socială ca făcând parte dintr-un proces mai vast al evoluţiei biologice, fiind supusă unor legi precum cele ale supravieţuirii celor mai puternici.

Secolul al XX-lea a fost şi el martorul câtorva încercări de Istorii Universale - deşi având un pronunţat caracter sumbru, cum ar fi *Declinul Occidentului* a lui Oswald Spengler şi *Studiul istoriei* de Arnold Toynbee, care s-a inspirat din prima.[33] Atât Spengler cât şi Toynbee împart istoria în istoriile diferitelor popoare - „culturi" la cel dintâi, „societăţi" la cel de-al doilea - considerând că fiecare dintre ele se supune unor legi uniforme ale evoluţiei şi decăderii. Astfel, ei s-au rupt de tradiţia, care începuse cu istoricii creştini şi culminase cu viziunile lui Hegel şi Marx, unei istorii unitare şi ascendente a omenirii. Într-un fel, Spengler şi Toynbee se întorc la istoriile ciclice ale popoarelor privite individual caracteristice pentru istoriografia romană şi greacă. Deşi ambele lucrări au fost foarte citite la vremea respectivă, ele suferă de acelaşi defect organicist datorat îndoielnicei analogii pe care o fac între o cultură sau societate şi un organism biologic. Spengler a continuat să fie popular din cauza pesimismului său şi pare să fi avut o oarecare influenţă

asupra unor oameni de stat, precum Henry Kissinger, dar nici unul dintre aceşti doi gânditori nu a ajuns la nivelul predecesorilor lor germani.

Ultima încercare semnificativă de a realiza o Istorie Universală scrisă în secolul al XX-lea nu a fost opera unui singur individ, ci mai degrabă o lucrare colectivă a unui grup de savanţi din domeniul ştiinţelor sociale - în cea mai mare parte americani - care a scris după cel de-al doilea război mondial sub titlul generic al „teoriei modernizării"[34]. În prefaţa la ediţia engleză a *Capitalului*, Marx afirma că „Ţara care este mai dezvoltată din punct de vedere industrial nu face altceva decât să-i arate celei mai puţin dezvoltate imaginea propriului ei viitor." Aceasta era, intenţionat sau nu, premisa de început a teoriei modernizării. Inspirându-se masiv din opera lui Marx şi cea a lui Weber şi Durkheim, teoria modernizării afirma, pe bază de argumente, că dezvoltarea industrială urma un model coerent de creştere şi ar fi produs, în timp, structuri sociale şi politice uniforme în ţări şi culturi diferite.[35] Studiind ţări ca Marea Britanie sau Statele Unite, primele care s-au industrializat şi democratizat, se putea întrevedea un model universal pe care aveau să-l urmeze în final, toate ţările.[36] Cu toate că Max Weber avea o viziune pesimistă până la disperare, asupra raţionalismului excesiv şi secularismului „progresului" istoric al omenirii, teoria postbelică a modernizării a dat ideilor lui o turnură vădit-optimistă, tipic americană, am putea spune. Deşi existau dezacorduri între teoreticienii modernizării în privinţa uniliniarităţii evoluţiei istorice sau a existenţelor unor căi alternative spre modernitate, nici unul nu se îndoia că istoria era direcţională şi că la capătul ei se afla democraţia liberală a naţiunilor dezvoltate din punct de vedere industrial. În anii '50 şi '60, ei au acţionat cu tot entuziasmul pentru a utiliza noua lor ştiinţă în scopul sprijinirii dezvoltării economice şi politice a ţărilor Lumii a treia care îşi dobândiseră independenţa.[37]

În cele din urmă, teoria modernizării a căzut victimă acuzaţiei de a fi *etnocentrică*, adică, de a fi ridicat experienţa occidentală europeană şi cea nord-americană, în domeniul dezvoltării, la rangul de adevăr universal, fără a-şi recunoaşte „limitele culturale".[38] „Ca rezultat al hegemoniei politice şi culturale occidentale - spunea unul dintre acuzatori - a fost încurajată ideea etnocentrică, aceea că doar dezvoltarea politică occidentală reprezintă un model valid".[39] Această critică mergea mai departe decât simpla pretenţie că există multe alte căi spre modernitate decât cele specifice urmate de ţări ca Marea Britanie sau Statele Unite. Ea punea sub semnul îndoielii chiar conceptul de modernitate, în particular, chiar faptul dacă toate naţiunile voiau într-adevăr să adopte principiile liberal democratice occidentale şi dacă nu existau şi alte puncte de început sau de sfârşit la fel de valide, din punct de vedere cultural.[40]

Acuzaţia de etnocentrism a însemnat condamnarea la moarte a teoriei modernizării, pentru că specialiştii din domeniul ştiinţelor sociale, care formulaseră această teorie, împărtăşeau presupunerile relativiste ale criticilor lor: ei considerau că nu aveau nici un fel de baze ştiinţifice sau empirice pentru a apăra valorile

democraţiei liberale şi nu puteau decât să insiste că ei nu aveau nici o înclinaţie spre etnocentrism.[41]

Se poate spune cu siguranţă că uriaşul pesimism istoric generat de secolul al XX-lea a discreditat majoritatea Istoriilor Universale. Folosirea conceptului marxist de „Istorie" pentru a justifica teroarea în Uniunea Sovietică, în China şi în alte ţări comuniste, i-a dat acestui cuvânt o conotaţie deosebit de sinistră în ochii multora. Ideea că istoria este direcţională, că are un înţeles, că este ascendentă sau chiar inteligibilă este foarte străină de principalele curente filozofice ale timpului nostru. A vorbi în felul în care a făcut-o Hegel despre Istoria Lumii înseamnă a te expune sarcasmului şi condescendenţei uimite a intelectualilor, care cred că înţeleg pe deplin complexitatea lumii şi destinul ei tragic. Nu este deloc întâmplător că singurii scriitori de Istorii Universale care s-au bucurat de oarecare succes în acest secol au fost cei care, asemenea lui Spengler şi Toynbee, au descris declinul şi degenerarea valorilor şi instituţiilor occidentale.

Dar chiar dacă pesimismul nostru este explicabil, el este contrazis de cursul concret al evenimentelor din cea de a doua jumătate a secolului XX. Poate că ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva pesimismul nostru nu este decât o poză, la fel de uşor adoptată ca optimismul secolului al XIX-lea. Pentru că un optimist naiv, ale cărui speranţe sunt înşelate, pare ridicol, în timp ce un pesimist care nu a avut dreptate îşi păstrează o aură de profunzime şi seriozitate. De aceea este mai sigur să urmezi cea de-a doua cale. Dar apariţia forţelor democratice în părţi ale lumii unde nimeni nu credea că ele ar exista, instabilitatea regimurilor autoritare şi lipsa totală a unor alternative *teoretice* coerente la democraţia liberală ne obligă să reactualizăm întrebarea pusă de Kant: există oare, ceva ce s-ar putea numi o Istorie Universală a omenirii, privită dintr-un punct de vedere mult mai cosmopolit decât era posibil pe vremea lui?

6
Mecanismul dorinţei

Hai să ne întoarcem la început, ca să spunem aşa, şi să aruncăm o privire asupra întrebării care ne preocupă, fără să apelăm la autoritatea teoriilor anterioare despre istorie: Este istoria direcţională şi există vreun motiv să credem că va exista o evoluţie universală în direcţia democraţiei liberale?

Pentru început să ne ocupăm doar de problema direcţionalităţii, lăsând deoparte pentru moment întrebarea dacă această direcţionalitate implică progresul din punct de vedere al moralităţii sau al fericirii umane. Oare, toate societăţile sau majoritatea lor urmează o anume direcţie uniformă, sau au ele o formulă de evoluţie ciclică ori întâmplătoare?[1] Dacă avem de-a face cu cea de-a doua situaţie, atunci este posibil ca omenirea să repete pur şi simplu toate practicile sociale şi politice ale trecutului; poate să reapară sclavia, europenii pot să se încoroneze prinţi sau împăraţi, iar femeile americane pot pierde dreptul de a vota. Dimpotrivă, o istorie direcţională implică nerepetarea vreunei forme de organizare în cadrul aceleiaşi societăţi o dată ce a fost înlăturată (deşi societăţi diferite în etape diferite de dezvoltare pot, desigur, repeta un model similar de evoluţie).

Dar dacă istoria nu se va mai repeta niciodată, atunci trebuie să existe un Mecanism constant şi uniform sau o serie de prime cauze istorice care dictează evoluţia într-o singură direcţie şi, într-un fel, păstrează amintirea perioadelor trecute în prezent. Concepţiile unei istorii ciclice sau întâmplătoare nu exclud posibilitatea transformării sociale sau a unor regularităţi limitate în cadrul dezvoltării, dar ele nu au nevoie de o unică sursă a cauzalităţii istorice. Ele pot de asemenea, să cuprindă un proces de degenerare, prin care conştiinţa realizărilor anterioare să fie complet ştearsă. Pentru că, fără posibilitatea unei *uitări* istorice totale, fiecare ciclu succesiv ar clădi, fie şi la scară redusă, pe experienţa celor precedente.

Ca primă încercare de a înţelege Mecanismul care îi dă direcţionalitate istoriei, să ne lăsăm conduşi de Fontenelle şi Bacon şi să considerăm cunoaşterea drept elementul-cheie al direcţionalităţii istoriei - în particular, cunoaşterea naturii pe care o putem obţine prin ştiinţă. Pentru că privind întregul ansamblu al eforturilor umane, singurul care este considerat de toată lumea în mod clar, cumulativ şi direcţional, este domeniul ştiinţei moderne. Nu se poate spune acelaşi lucru despre activităţi cum ar fi pictura, poezia, muzica sau arhitectura; nu este deloc clar că Rauschenberg este un pictor mai bun decât Michelangelo sau că Schoenberg i-ar fi superior lui Bach, pentru simplul motiv că au trăit în secolul al XX-lea; Shakespeare şi Parthenonul reprezintă un anumit tip de perfecţiune şi nu are sens să vorbim de „depăşirea" lor. Ştiinţele naturii, pe de altă parte, clădesc pe descoperirile lor anterioare; există anumite „lucruri" despre natură care îi erau necunoscute marelui

Sir Isaac Newton, dar care sunt astăzi accesibile oricărui student la fizică, pentru simplul motiv că s-a născut mai târziu. Înţelegerea ştiinţifică a naturii nu este nici ciclică, nici întâmplătoare; omenirea nu revine periodic la aceeaşi stare de ignoranţă, iar rezultatele ştiinţelor naturale moderne nu sunt în nici un caz supuse capriciilor umane. Fiinţele umane sunt libere să urmeze anumite ramuri ale ştiinţelor pe care le preferă şi evident, pot aplica rezultatele acestora după cum vor şi, nici dictatorii, nici parlamentele nu pot abroga legile naturii, indiferent de cât de mult ar fi tentaţi s-o facă.[2]

Cunoaşterea ştiinţifică s-a acumulat de-a lungul unei foarte îndelungate perioade de timp şi a avut drept efect constant, chiar dacă de multe ori a trecut neobservat, modelarea caracterului fundamental al societăţii umane. Societăţile care ştiau să prelucreze metalele feroase şi practicau şi agricultura erau foarte diferite de cele care nu cunoşteau decât uneltele de piatră şi se ocupau cu vânătoarea şi culesul. O schimbare calitativă s-a petrecut în cadrul relaţiei dintre cunoaşterea ştiinţifică şi procesul istoric o dată cu apariţia ştiinţei *moderne*, adică, o dată cu descoperirea metodei ştiinţifice de către Descartes, Bacon şi Spinoza, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Posibilitatea stăpânirii naturii, oferită de ştiinţa modernă nu era o trăsătură comună tuturor societăţilor, ci a trebuit să fie inventată într-un anumit moment al istoriei de anumiţi europeni. Oricum, odată inventată, metoda ştiinţifică a devenit posesiunea universală a omului raţional, accesibilă în mod potenţial oricui, indiferent de cultură sau naţionalitate. Descoperirea metodei ştiinţifice a creat o divizare fundamentală, neciclică a timpului istoric în perioade de „înainte de" şi „după". Şi, în urma acestei descoperiri, desfăşurarea progresivă şi continuă a ştiinţei moderne a oferit un Mecanism direcţional capabil să explice multe aspecte ale dezvoltării istorice ulterioare.

Prima cale prin care ştiinţa modernă determină transformarea istorică, care este atât direcţională cât şi universală, este concurenţa militară. Universalitatea ştiinţei oferă baza pentru unificarea globală a omenirii, în primul rând, din cauza răspândirii războiului şi conflictului în cadrul sistemului internaţional. Ştiinţa modernă conferă un avantaj militar decisiv acelor societăţi care pot dezvolta, produce şi utiliza tehnologii cât mai eficace, iar relativul avantaj conferit de tehnologie sporeşte pe măsură ce ritmul transformărilor tehnologice se accelerează.[3] Sulițele zuluse nu au însemnat nimic în faţa puştilor britanice, indiferent de cât de viteaz era fiecare războinic: stăpânirea ştiinţei a fost motivul pentru care Europa a putut cuceri în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea o mare parte din ceea ce constituie acum Lumea a treia şi răspândirea acestei ştiinţe din Europa va permite acum, în secolul al XX-lea, Lumii a treia să-şi recucerească măcar o parte a suveranităţii sale.

Posibilitatea războiului are o puternică influenţă asupra raţionalizării societăţilor şi joacă un rol important în crearea unor structuri sociale uniforme în cadrul diferitelor culturi. Orice stat care speră să-şi păstreze autonomia politică este obligat să adopte tehnologia inamicilor şi rivalilor săi. Mai mult totuşi, ameninţarea

războiului obligă statele să-şi restructureze sistemele sociale de-a lungul unor coordonate care să conducă la producerea şi utilizarea tehnologiei. De exemplu, statele trebuie să aibă o anumită dimensiune pentru a-şi putea concura vecinii, aceasta fiind un stimulent puternic pentru realizarea unităţii naţionale, trebuie să fie capabile să-şi mobilizeze resursele la nivel naţional, ceea ce necesită crearea unei puternice autorităţi statale centralizate care poate impune taxe şi ordonanţe; ele trebuie să desfiinţeze diversele forme de legături regionale, religioase şi de înrudire care pot obstrucţiona potenţial unitatea naţională; ele trebuie să ridice nivelul învăţământului şi educaţiei pentru a făuri o elită capabilă de a dispune de tehnologie; ele trebuie să menţină legătura cu ceea ce se petrece în afara graniţelor lor în domeniul dezvoltării tehnologice; şi, o dată cu introducerea uriaşelor armate din timpul războaielor napoleoniene, ele trebuie să deschidă măcar o portiţă dreptului la vot al claselor mai sărace dacă vor să fie în stare de mobilizare generală. Toate acestea s-ar putea petrece şi din alte motive - de exemplu, economice - dar războiul prezintă nevoia de modernizare într-un mod foarte acut şi constituie un test sigur al succesului modernizării.

Există nenumărate exemple în istorie ale aşa-ziselor „modernizări defensive", când unele ţări au fost obligate la reformă din cauza ameninţării militare.[4] Marile monarhii centralizate ale secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, ca cele ale lui Ludovic al XIII-lea în Franţa sau Filip al II-lea în Spania, au căutat să-şi consolideze puterea asupra teritoriilor lor în mare măsură pentru a avea garanţia veniturilor necesare pentru a purta război cu vecinii lor. În secolul al XVII-lea, aceste monarhii nu au trăit în pace decât trei ani dintr-o sută; eforturile economice uriaşe necesare pentru ridicarea unei armate au fost principalul motiv pentru ca guvernele centrale să desfiinţeze puterea instituţiilor feudale şi regionale şi să creeze ceea ce noi recunoaştem drept structuri statale „moderne".[5] Instaurarea absolutismului monarhic a avut la rândul ei un efect nivelator asupra societăţii franceze, reducând privilegiile aristocraţiei şi deschizând calea unor noi pături sociale care aveau să dobândească o importanţă crucială în timpul Revoluţiei.

Un proces similar a avut loc în Imperiul Otoman şi în Japonia. Incursiunea armatei franceze, condusă de Napoleon, în Egipt în 1798 a zguduit societatea egipteană şi a dus la o reformă majoră a armatei egiptene sub conducerea lui Mohamed Ali, paşă otoman. Această nouă armată, instruită cu sprijin european, a fost atât de bună încât ajunsese să sfideze dominaţia otomană într-o mare parte a Orientului Mijlociu şi l-a făcut pe Sultanul Mahmud al II-lea să întreprindă o serie de reforme cuprinzătoare care le copiau pe cele ale monarhilor europeni din urmă cu două secole. Mahmud a încălcat vechea ordine feudală prin masacrarea ieniceriilor (un corp de elită al gărzilor palatului) în 1826, a deschis o serie de şcoli laice şi a dat o putere fără precedent birocraţiei otomane centrale. În mod similar superioritatea tunurilor comandorului Perry a avut un rol hotărâtor în a-i convinge pe *daimyos* japonezi că nu aveau altă alternativă decât să-şi deschidă ţara şi să

accepte provocarea la competiţia cu străinătatea. (Nu înseamnă că aceasta nu a întâmpinat rezistenţă; chiar prin anii '50 ai secolului trecut, un specialist în artilerie, Takashima Shuhan, a fost închis pentru a fi susţinut introducerea tehnologiei militare occidentale.) Sub deviza: „Ţară Bogată, Armată Puternică", noua conducere a Japoniei a înlocuit vechile şcoli din temple cu un sistem de învăţământ obligatoriu de stat, a recrutat o armată de ţărani în locul războinicilor samurai şi a stabilit perceperea de impozite la scară naţională, sisteme bancare şi de valută. Transformarea pe scară mare a societăţii japoneze în timpul restauraţiei Meiji şi recentralizarea statului japonez au fost determinate de intuirea rapidă a faptului că Japonia trebuia să înveţe să absoarbă tehnologia occidentală dacă nu voia să-şi piardă independenţa în faţa colonialismului european aşa cum se întâmplase cu China.[6]

În alte cazuri, înfrângerea ruşinoasă în război a fost cea care a îndemnat la adoptarea reformei de modernizare a societăţii. Reformele lui von Stein, Scharnhorst şi Gneisenau în Prusia au avut ca principal motiv recunoaşterea faptului că Napoleon fusese în stare să-i învingă la Jena-Auerstadt atât de uşor din cauza înapoierii statului prusac şi totalei sale alienări faţă de societate. Reformele militare ca introducerea serviciului militar obligatoriu universal au fost însoţite de introducerea Codului lui Napoleon în Prusia, eveniment care pentru Hegel a fost semnalul începutului modernităţii în Germania.[7] Rusia este un bun exemplu de ţară al cărei proces de modernizare şi reformă din ultimii 350 de ani a fost stimulat în primul rând de ambiţiile şi înfrângerile sale militare.[8] Modernizarea militară a stat la baza eforturilor lui Petru cel Mare de a transforma Rusia într-o monarhie europeană modernă; oraşul St. Petersburg a fost iniţial conceput ca bază navală la izvorul fluviului Neva. Înfrângerea Rusiei în Războiul Crimeii a dus direct la reformele lui Alexandru al II-lea, inclusiv la abolirea şerbiei, în vreme ce înfrângerea ei în războiul ruso-japonez a făcut posibile reformele liberale ale lui Stolîpin şi perioada de creştere economică dintre anii 1905-1914.[9]

Poate că cel mai recent exemplu de modernizare defensivă a fost etapa de început a perestroikăi lui Mihail Gorbaciov. Reiese foarte clar din cuvântările sale şi ale celorlalţi înalţi funcţionari sovietici că unul dintre motivele principale care i-au făcut să se gândească iniţial la reformarea fundamentală a economiei sovietice a fost înţelegerea faptului că o Uniune Sovietică nereformată avea să întâmpine dificultăţi serioase în a rămâne competitivă economic şi militar în secolul al XXI-lea. În mod deosebit, Iniţiativa Strategică Defensivă a preşedintelui Regan a reprezentat o provocare serioasă pentru că ameninţa să scoată din uz o întreagă generaţie de arme nucleare sovietice şi muta competiţia supraputerilor în domenii ca microelectronica sau alte tehnologii inovatoare în care Uniunea Sovietică era dezavantajată. Conducătorii sovietici, inclusiv mulţi dintre militari, au înţeles că sistemul economic moştenit de la Brejnev nu avea cum să facă faţă într-o lume

dominată de Inițiativa Strategică americană și erau gata să accepte austeritatea pe termen scurt în schimbul supraviețuirii pe termen lung.[10]

Continuitatea războiului și a competiției militare între diversele națiuni este astfel, în mod paradoxal, un mare element unificator al națiunilor. Deși dacă războiul poate duce la distrugerea lor, el forțează statele să accepte civilizația tehnologiei moderne și structurile sociale care o susțin. Știința modernă i se impune singură omului, fie că acesta este interesat sau nu: cele mai multe dintre națiuni nu își pot permite să respingă tehnologia modernă dacă vor să-și păstreze autonomia națională. Vedem în aceasta demonstrația adevărului observației lui Kant că transformarea istorică se realizează ca rezultat al „sociabilității asociale" a omului: conflictul, mai mult decât cooperarea, este cel care îi convinge pe oameni să trăiască în societăți și apoi să dezvolte posibilitățile acestor societăți.

Necesitatea modernizării tehnologice poate fi evitată pentru o vreme dacă teritoriul respectiv este izolat și nu ispitește pe nimeni. Sau, mai există și situații norocoase. Știința „islamică" nu a fost capabilă să producă avioane de luptă F-4 sau tancuri Chieftain, necesare apărării Iranului lui Khomeiny în fața unor vecini ambițioși precum Irakul. Iranul islamic a putut ataca raționalismul occidental care a produs asemenea arme numai pentru că a putut să le cumpere cu ceea ce a câștigat de pe urma resurselor sale de petrol. Faptul că mullahii care conduceau Iranul puteau să contemple liniștiți prețiosul petrol care țâșnea din pământ, le-a permis să-și facă diverse proiecte, cum ar fi revoluția islamică mondială, lucruri pe care alte țări, mai puțin dăruite, nu puteau să-l facă. [11]

Al doilea mod prin care ne putem aștepta ca știința modernă să producă o schimbare istorică direcțională este cucerirea treptată a naturii în scopul satisfacerii dorințelor oamenilor, sau altfel spus prin dezvoltarea economică. Industrializarea nu este doar aplicarea intensivă a tehnologiei procesului de producție și crearea unor noi mașini. Este de asemenea concentrarea rațiunii umane asupra problemei organizării sociale și creării unei diviziuni raționale a muncii. Aceste utilizări paralele ale rațiunii, pentru crearea de noi mașini și organizarea procesului de producție, s-au bucurat de un succes dincolo de așteptările celor ce propuseseră inițial metoda științifică. În Europa de Vest, venitul pe cap de locuitor a crescut de mai mult de zece ori de la jumătatea secolului al XVIII-lea până în prezent, pornind de la o bază care era deja superioară celei din multe din țările Lumii a treia în prezent.[12] Creșterea economică a produs anumite transformări sociale uniforme în toate societățile, indiferent de structura lor socială anterioară.

Știința modernă reglează direcția dezvoltării economice prin schimbarea constantă a orizontului posibilităților de producție.[13] Direcția în care acest orizont al tehnologiei evoluează este strâns legată de dezvoltarea unei tot mai raționale organizări a muncii.[14] De exemplu, îmbunătățirile tehnologice în comunicații și transporturi - construirea drumurilor, a navelor și a porturilor, inventarea căilor ferate etc. - fac posibilă extinderea dimensiunilor pieței, care la rândul lor

facilitează realizarea unor economii de proporţii serioase, prin raţionalizarea organizării muncii. Munci specializate, care nu erau profitabile când o fabrică vindea câtorva sate, au devenit foarte profitabile când vânzările s-au extins la scară naţională sau chiar către o piaţă internaţională din ce în ce mai largă.[15] Productivitatea sporită rezultată în urma acestor schimbări lărgeşte atunci piaţa internă şi creează noi cereri pentru o şi mai mare diviziune a muncii.

Cerinţele organizării raţionale a muncii dictează anumite schimbări pe scară mare consecvente în cadrul structurii sociale. Societăţile industriale trebuie să fie predominant urbane, pentru că doar în oraşe se poate găsi oferta necesară de muncă calificată, necesară funcţionării industriei moderne şi pentru că acestea oferă infrastructura şi serviciile necesare susţinerii unor mari întreprinderi foarte specializate. Apartheidul din Republica Sud-Africană a eşuat în cele din urmă pentru că se baza pe convingerea că muncitorii negri din industrie ar putea fi ţinuţi permanent în zona rurală. Pentru ca pieţele de muncă să funcţioneze eficient, munca trebuie să devină din ce în ce mai mobilă; muncitorii nu pot să rămână permanent legaţi de un serviciu anume, de un loc sau de un mediu social, ci trebuie să fie liberi să se deplaseze, să înveţe noi munci şi tehnologii şi să-şi vândă munca celui care oferă mai mult. Acest fapt are un efect foarte puternic în slăbirea unor grupuri sociale, cum ar fi triburile, clanurile, familiile extinse, sectele religioase etc. Acestea pot oferi, într-o anumită măsură, din punct de vedere afectiv, o existenţă mai confortabilă, dar, pentru că nu sunt organizate după principiile raţionale ale eficienţei economice, ele au tendinţa să piardă teren în favoarea celor care sunt eficiente.

Ceea ce le ia locul sunt formele moderne de organizare „birocratică". Lucrătorii sunt acceptaţi în aceste organizaţii funcţie de pregătirea şi capacităţile lor, nu după relaţiile de familie şi statutul lor social; iar realizările lor sunt evaluate conform unor legi deja stabilite, universale. Birocraţiile moderne instituţionalizează organizarea raţională a muncii preluând sarcini complexe şi împărţindu-le într-o structură ierarhică de sarcini mai simple, multe dintre ele putând fi executate ca simple activităţi de rutină. Probabil că organizarea birocratică raţională va ajunge în timp să acopere fiecare aspect al societăţii unei ţări industrializate, indiferent dacă organizarea respectivă este agenţie guvernamentală, sindicat, corporaţie, partid politic, ziar, instituţie caritabilă, universitate sau asociaţie profesională. Spre deosebire de secolul al XIX-lea, când 4 din 5 americani lucrau pe cont-propriu, deci nu făceau parte dintr-o organizaţie birocratică, în clipa de faţă doar unul din zece intră în această categorie. Această „revoluţie neplanificată" s-a repetat în toate ţările industrializate, indiferent dacă era vorba de o ţară capitalistă sau socialistă şi în ciuda diferenţelor religioase sau culturale ale societăţilor preindustriale din care acestea s-au născut.[16]

S-a dovedit că dezvoltarea industrială nu are nevoie neapărat de aparate birocratice din ce în ce mai extinse sau de carteluri industriale gigantice. De la un anumit nivel, aparatele birocratice devin din ce în ce mai puţin eficiente - fiind afectate de

ceea ce economiştii numesc reducerea economiilor pe ansamblu - fiind de aceea, mai puţin eficiente decât un număr mai mare de organizaţii mici. Tot aşa, unele industrii moderne, cum ar fi ingineria software, nu au nevoie să fie localizate în oraşe mari. Oricum, aceste unităţi mai mici trebuie să fie încă organizate conform principiilor raţionale şi au nevoie de sprijinul unei societăţi urbane.

Organizarea raţională a muncii nu trebuie să fie privită ca un fenomen în esenţă separat de inovaţia tehnologică, amândouă sunt aspecte ale raţionalizării vieţii economice, prima în sfera organizării sociale şi cea de-a doua în sfera producţiei de maşini. Karl Marx credea că productivitatea capitalismului modern se baza, în primul rând, pe producţia de maşini (adică, pe aplicaţiile tehnologiei) şi mai puţin pe diviziunea muncii şi spera că, într-o bună zi, cea de-a doua avea să fie desfiinţată[17]. Tehnologia urma să facă posibilă eliminarea diferenţelor dintre sat şi oraş, dintre magnatul petrolului şi un necioplit oarecare, dintre bancher şi gunoier şi să creeze o nouă societate în care individul putea „să vâneze dimineaţa, să pescuiască după-amiaza, să crească vite seara şi să critice după cină".[18] Nimic din evoluţia ulterioară a istoriei nu i-a dat dreptate: organizarea raţională a muncii rămâne esenţială pentru productivitatea economică modernă, chiar dacă monotonia muncilor de detaliu a fost mult atenuată de progresul tehnologic. Încercările regimurilor comuniste de a desfiinţa diviziunea muncii şi de a pune capăt sclaviei specializării nu au făcut altceva decât să ducă la o tiranie şi mai monstruoasă decât cea a atelierelor din Manchester, condamnate de Marx.[19] Mao s-a străduit să desfiinţeze, în anumite privinţe, diferenţele dintre oraş şi sat şi cele dintre munca intelectuală şi cea fizică, mai ales în timpul Marelui Salt Înainte din anii '50 şi în timpul Revoluţiei Culturale un deceniu mai târziu. Toate aceste eforturi au provocat suferinţe umane inimaginabile, depăşite doar de tentativa khmerilor roşii de a face fuziunea dintre oraş şi zona rurală în Cambodgia, după 1975.

Nici organizarea muncii[20], nici aparatele birocratice[21] nu constituiau o noutate în timpul Revoluţiei industriale; nouă era raţionalizarea lor radicală conform principiilor eficienţei economice. Nevoia de raţionalitate este cea care impune uniformitatea asupra dezvoltării sociale în cadrul societăţilor care se industrializează. Oamenii pot urmări o mie şi unul de scopuri în cadrul societăţilor preindustriale: religia sau tradiţia pot dicta că viaţa unui războinic din rândurile aristocraţiei este superioară vieţii unui negustor de la oraş; un preot poate stabili „preţul just" pentru o anumită marfă. Dar o societate care trăieşte după asemenea reguli nu-şi va aloca resursele eficient şi deci nu se va dezvolta economic la fel de repede ca una care trăieşte după legi raţionale.

Pentru a ilustra puterea omogenizatoare a diviziunii muncii, să luăm în considerare efectul acesteia asupra relaţiilor sociale în anumite cazuri concrete. Când generalul Franco a învins forţele republicane în războiul civil, Spania era o ţară predominant agrară. Baza socială a dreptei în Spania o constituiau personalităţile locale şi moşierii din zona rurală, care puteau mobiliza masele de ţărani care-i

susţineau respectând tradiţia şi ideea loialităţii personale. Mafia, acţionând fie în New Jersey fie la Palermo, îşi datorează coeziunea unor tipuri similare de legături personale şi de familie, la fel şi comandanţii militari care continuă să domine politica rurală în ţări ale Lumii a treia, precum El Salvador sau Filipine. Dezvoltarea Spaniei în anii '50 şi '60 a introdus relaţii de piaţă moderne în zona rurală şi astfel a determinat o revoluţie socială neprevăzută, care a distrus tradiţionalele relaţii patron - client.[22] Mase întregi de ţărani au abandonat satul pentru oraş, notabilităţile locale rămânând fără suporteri; patronii înşişi evoluând, au devenit producători agricoli mai eficienţi, orientaţi spre pieţele naţionale şi internaţionale; iar ţăranii care au rămas pe moşii au devenit angajaţi cu contract care îşi vindeau munca.[23] Un posibil Franco, astăzi, nu ar avea baza socială pentru a-şi recruta nici o armată. Presiunea raţionalizării economice explică de asemenea de ce, în Italia, Mafia continuă să existe mai ales în sudul mai puţin dezvoltat industrial decât în nordul industrializat. Evident relaţiile patron-client bazate pe legături non-economice continuă să existe în societăţile moderne - spre exemplu băiatul unui şef care este avansat înaintea colegilor săi, sau reţelele de vechi cunoştinţe folosite pentru angajări - dar de obicei acestea sunt declarate ilegale şi se fac pe ascuns.

În acest capitol, am încercat să punem întrebarea: Este istoria direcţională? Am făcut-o sub formă deliberat naivă, pentru că există atât de mulţi pesimişti printre noi care vor nega că istoria urmează vreo direcţie. Am ales ştiinţele naturale moderne ca un posibil „mecanism" de bază al transformării istorice direcţionale, pentru că ele constituie singura activitate socială, pe scară mare, considerată de toată lumea cumulativă şi de acea, direcţională. Desfăşurarea progresivă a ştiinţei moderne ne face să înţelegem multe detalii specifice ale evoluţiei istorice, de exemplu, de ce oamenii s-au deplasat în căruţa trasă de cal şi pe calea ferată, înainte de a merge cu automobilul şi avionul, sau de ce societăţile mai apropiate de prezent sunt mai urbanizate decât cele mai îndepărtate, de ce partidele politice, sindicatele şi statele naţionale au luat locul tribului sau clanului, ca axă principală a loialităţii de grup, în societăţile industrializate.

Deşi ştiinţa modernă poate explica uşor unele fenomene, există multe altele - începând cu forma de guvernământ aleasă de o societate anume - pe care nu le poate explica decât cu mare dificultate. În plus, deşi ştiinţa modernă poate fi considerată drept un posibil „aparat de reglare" a schimbării istorice direcţionale, ea nu trebuie privită în nici un caz drept *cauza* fundamentală a schimbării. Pentru că oricine ar putea fi tentat atunci să întrebe, *de ce ştiinţa modernă?* Deşi logica internă a ştiinţei poate explica de ce ea se desfăşoară astfel şi nu e altfel, ştiinţa însăşi nu ne explică de ce omul merge pe urmele ei. Ştiinţa, ca fenomen social, se dezvoltă nu numai pentru că oamenii sunt curioşi în privinţa universului, ci pentru că ştiinţa le permite să-şi satisfacă dorinţa de securitate şi de acumulare nelimitată de bunuri materiale. Corporaţiile moderne nu întreţin un personal specializat în cercetare şi dezvoltare dintr-o dragoste abstractă de cunoaştere, ci pentru a face bani. Dorinţa de creştere

economică pare să fie o caracteristică comună majorității societăților contemporane, dar dacă omul nu este doar un simplu animal economic, atunci explicația de mai sus ar trebui să ni se pară incompletă. Vom reveni curând asupra acestei chestiuni.

Deocamdată, nu facem nici o evaluare morală sau etică a direcționalității istoriei implicate de evoluția științei moderne. Trebuie să considerăm de la sine înțeles că fenomene ca diviziunea muncii și extinderea aparatului birocratic sunt profund ambigue în implicațiile lor în privința fericirii omenești, așa cum au subliniat Adam Smith, Marx, Weber, Durkheim și alți gânditori din domeniul științelor sociale, ei fiind primii care le-au semnalat ca trăsături esențiale ale vieții moderne. Nu ne obligă nimic în clipa de față să presupunem că puterea științei moderne de a spori productivitatea economică îi face pe oameni mai morali, mai fericiți sau, în orice alte privințe, mai buni decât erau înainte. Ca punct de plecare al analizei noastre, dorim să demonstrăm cu titlu provizoriu că există motive serioase pentru a crede că istoria, care s-a produs ca o consecință a dezvoltării științei moderne, avansează într-o singură direcție coerentă și deci, trebuie să examinăm mai departe consecințele care decurg din această concluzie.

Dacă descoperirea științei moderne produce o istorie direcțională, întrebarea apare firesc, poate fi aceasta dezinventată? Este posibil ca metoda științifică să înceteze să ne domine existența și ca societățile industrializate să redevină premoderne și preștiințifice? Pe scurt, este direcționalitatea istoriei reversibilă?

7
Nici un barbar la porţile noastre

Filmul regizorului australian George Miller *Războinicul autostrăzii*, descrie civilizaţia noastră actuală, bazată pe petrol, distrusă de un război apocaliptic. Ştiinţa s-a pierdut; vizigoţi şi vandali de ultimă oră gonesc pe motociclete Harley - Davidson sau în jeepuri, încercând să-şi fure unii altora benzina şi gloanţele, pentru că tehnologia de producţie s-a pierdut.

Posibilitatea unei distrugeri catastrofale a civilizaţiei noastre tehnologice moderne şi întoarcerea ei bruscă la barbarie a devenit un subiect constant al genului ştiinţifico-fantastic, mai ales în perioada de după război, când invenţia armelor nucleare a făcut ca aceasta să apară ca o posibilitate reală. De cele mai multe ori, tipul de barbarie la care omenirea coboară nu este o simplă revenire a formelor interioare de organizare socială, ci un amestec curios de vechi forme sociale şi tehnologie modernă, ca atunci când împăraţii şi ducii ar zbura între sistemele planetare în nave spaţiale. Dacă, totuşi, presupunerile noastre despre relaţiile de reciprocitate între ştiinţa modernă şi organizarea socială modernă sunt corecte, atunci asemenea rezultate „combinate" nu ar ţine prea multă vreme: pentru că fără distrugerea sau respingerea metodei ştiinţifice însăşi, în cele din urmă, ştiinţa modernă se va reproduce singură şi va impune de asemenea recrearea multor aspecte ale societăţii raţionale a lumii moderne.

Să analizăm, aşadar, următoarea întrebare: Este posibil ca omenirea în ansamblul ei să răstoarne direcţionalitatea istoriei prin respingerea sau pierderea metodei ştiinţifice? Această problemă poate fi împărţită în două: prima, dacă ştiinţa modernă poate fi respinsă în mod deliberat de către societăţile actuale; şi a doua, este posibil ca o catastrofă planetară să ducă la pierderea involuntară a ştiinţei moderne?

Respingerea deliberată a tehnologiei şi societăţii organizate pe baze raţionale a fost propusă de mai multe grupări în timpurile moderne, de la romanticii începutului secolului al XIX-lea până la mişcarea „hippie" din anii '60, la ayatollahul Khomeiny şi fundamentalismul islamic. În clipa de faţă, cea mai coerentă şi bine articulată formă de opoziţie faţă de civilizaţia tehnologică o constituie mişcarea ecologistă. Mişcarea ecologistă contemporană cuprinde diverse grupuri şi curente de gândire, dar cele mai radicale dintre ele au atacat întregul proiect de stăpânire a naturii prin intermediul ştiinţei, spunând că omul ar fi mai fericit dacă natura nu ar mai fi manipulată, ci lăsată să revină la starea ei originară, preindustrială.

Aproape toate aceste doctrine antitehnologice îşi au obârşia în gândirea lui Jean-Jacques Rousseau, primul filozof modern care a pus sub semnul întrebării virtuţile „progresului" istoric. Rousseau a înţeles înaintea lui Hegel istoricitatea

esenţială a experienţei umane şi cum s-a modificat de-a lungul timpului însăşi natura umană. Dar, spre deosebire de Hegel, el considera că schimbarea istorică l-a făcut pe om profund nefericit, să ne gândim, de exemplu, la capacitatea sistemelor economice moderne de a satisface nevoile umane. În *Al doilea discurs*, Rousseau subliniază că adevăratele nevoi omeneşti sunt, de fapt, foarte puţine la număr: omul are nevoie de un adăpost în faţa elementelor naturii şi de alimente pentru a se hrăni; nici chiar securitatea nu este neapărat o cerinţă esenţială pentru că oamenii trăind în vecinătatea semenilor lor ajung, în mod firesc, să se ameninţe unii pe alţii.[1] Toate celelalte dorinţe omeneşti nu sunt esenţiale pentru fericirea lor, ci sunt cauzate de tendinţa omului de a se compara cu vecinii săi şi de a se simţi defavorizat în momentul în care posedă mai puţin decât aceştia. Nevoile create de consumismul modern sunt, altfel spus, rodul vanităţii umane sau a ceea ce Rousseau numeşte *amour-propre*. Problema este că aceste noi nevoi create de omul modern de-a lungul istoriei sunt infinit elastice şi imposibil de satisfăcut în mod esenţial. Economiile moderne, în pofida marii lor eficienţe şi capacităţi inovatoare, creează o nouă nevoie pentru fiecare dorinţă pe care o satisfac. Oamenii sunt nefericiţi nu pentru că nu reuşesc să-şi satisfacă o serie anume de dorinţe ci din cauza prăpastiei care se adânceşte permanent între noile dorinţe şi împlinirea lor.

Rousseau ilustra acest fenomen cu exemplul colecţionarului care este mult mai nemulţumit de lipsurile colecţiei sale decât de achiziţii. Un exemplu de mai mare actualitate poate fi acela al foarte modernei şi inovatoarei industrii electronice de consum. În anii '20-'30, faptul de a poseda un aparat de radio era cea mai înaltă aspiraţie pe care o familie o putea avea în domeniul consumului. Acum în America cu greu ne imaginăm un adolescent care să nu aibă câteva aparate şi care totuşi să nu fie foarte nemulţumit că nu posedă un Nintendo sau un compact disc player sau un beeper*. Mai mult chiar, este foarte evident că achiziţionarea acestora nu l-ar satisface pentru că până atunci, japonezii vor fi inventat vreun nou dispozitiv electronic la care el să râvnească.

Ceea ce ar putea să-l facă fericit pe om, după părerea lui Rousseau, ar fi ca acesta să coboare din caruselul tehnologiei moderne şi din ciclul nesfârşit de dorinţe creat de aceasta şi să încerce să regăsească ceva din integritatea omului natural. Omul natural nu trăia în societate, nu se compara pe sine cu alţii şi nici nu făcea parte dintr-o lume artificială de spaime, speranţe şi aşteptări create de societate. De fapt, ceea ce-l făcea fericit era trăirea sentimentului propriei existenţe, faptul de a fi un om natural într-o lume naturală. El nu căuta să-şi folosească raţiunea pentru a stăpâni natura; nu era nevoie, pentru că natura era în mod esenţial benefică, iar raţiunea pentru el ca individ solitar nu era ceva firesc.[2]

Atacul lui Rousseau împotriva omului civilizat a pus sub semnul întrebării, pentru prima oară şi în modul cel mai serios, întregul proiect de cucerire a naturii,

---

* beeper ['bi:pa] - dispozitiv electronic care emite un semnal - „biip" - când persoana care îl poartă este căutată.

adică acea perspectivă în care copacii şi munţii sunt priviţi mai degrabă ca materii prime, decât ca locuri de odihnă şi contemplaţie. Critica sa la adresa Omului Economic, imaginat de John Locke şi Adam Smith, continuă să fie baza celor mai multe atacuri contemporane împotriva creşterii economice nelimitate şi constituie (de multe ori inconştient) fundamentul filozofic al majorităţii mişcărilor de protecţie a mediului.[3] Pe măsură ce industrializarea şi dezvoltarea economică continuă şi, drept urmare, degradarea mediului înconjurător devine tot mai evidentă, viziunea critică a lui Rousseau asupra modernizării economice câştigă teren. Ne putem imagina, oare, apariţia unei mişcări ecologiste radicale care ar încerca să respingă, pe baza unui rousseauism adus la zi, întregul proiect modern de cucerire a naturii împreună cu civilizaţia tehnologică care se bazează pe acesta? Din mai multe motive, răspunsul pare-să fie negativ.

Primul motiv este legat de speranţele create de creşterea economică actuală. Chiar dacă indivizii sau comunităţile mici se pot „întoarce la natură", renunţând să mai lucreze în domeniul investiţiilor bancare sau în cel de dezvoltare imobiliară, de exemplu, pentru a pleca să trăiască lângă un lac în Adirondacks*, o respingere a tehnologiei la nivelul întregii societăţi ar însemna dezindustrializarea pe scară mare a unei ţări întregi din Europa, America sau Japonia şi transformarea ei într-o ţară săracă a Lumii a treia. Probabil că aerul ar fi mai puţin poluat şi cantitatea deşeurilor toxice s-ar reduce, dar în acelaşi timp, s-ar reduce posibilitatea de îngrijire medicală modernă, sistemele de comunicaţii, controlul naşterilor şi de aceea şi libertatea sexuală. În loc să se elibereze de noile dorinţe, majoritatea oamenilor ar trebui să se readapteze la existenţa de ţărani săraci, legaţi de pământ printr-un ciclu nesfârşit de muncă fizică istovitoare. Bineînţeles că multe ţări au trăit numai din agricultură de-a lungul multor generaţii şi popoarele lor au fost destul de mulţumite; dar este destul de puţin probabil ca situaţia aceasta să mai fie valabilă după experienţa consumismului societăţii tehnologice şi nici nu ne putem aştepta ca oamenii să se hotărască să o schimbe pe ultima în favoarea celei dintâi. În plus, dacă alte ţări ar refuza dezindustrializarea, cetăţenii celor dezindustrializate deja ar avea un standard permanent la care să se raporteze. Decizia Birmaniei, de după cel de-al doilea război mondial, de a respinge dezvoltarea economică, care începuse în restul Lumii a treia şi de a rămâne izolată pe plan internaţional, putea să funcţioneze într-o lume preindustrială, dar s-a dovedit greu de susţinut într-o regiune înfloritoare ca Singapore şi Thailanda.

Aproape la fel de lipsită de realism este şi alternativa ruperii selective de tehnologii prin încercarea de a îngheţa într-un fel dezvoltarea tehnologică la nivelul ei actual sau de a permite inovaţia doar pe baza unei selecţii foarte stricte. Deşi aceasta ar permite menţinerea standardelor de viaţă actuale, cel puţin pentru o vreme, nu este deloc clar că viaţa ar fi mai bună la un nivel de dezvoltare tehnologică

---

* Adirondacks (Munţii) - masiv cristalin din nord-estul S.U.A., Statul New York; 1628 m.

arbitrar ales. Ar lipsi strălucirea unei economii dinamice şi prospere şi nu ar fi vorba nici de o autentică întoarcere la natură. Încercarea de a îngheţa tehnologia a funcţionat în cadrul unor mici comunităţi religioase precum cele ale amişilor* şi mennoniţilor**, dar ar fi mult mai greu de realizat în societăţi mai mari, stratificate. Inegalităţile sociale şi economice care există astăzi în societăţile dezvoltate sunt mult mai puţin explozive din punct de vedere politic dacă există o tot mai mare bunăstare economică de care pot beneficia din ce în ce mai mulţi cetăţeni; ele ar fi mult mai grave dacă Statele Unite ar ajunge să semene cu o uriaşă Germanie de Est stagnată. Mai mult, îngheţarea tehnologiei la actualul nivel, deja foarte avansat, nu este deloc o soluţie adecvată pentru criza ecologică iminentă şi nici nu poate fi un răspuns la întrebarea dacă ecosistemul mondial poate aştepta ca ţările Lumii a treia să-şi depăşească starea de înapoiere. Aplicarea selectivă a inovaţiei pune dificila problemă a autorităţii care ar avea dreptul să decidă care dintre tehnologii ar fi acceptabilă. Politizarea inovaţiei ar avea, inevitabil, un efect de descurajare a creşterii economice în general.

În plus, protecţia mediului înconjurător, departe de a cere renunţarea la tehnologia modernă şi lumea economică creată de aceasta, poate, în timp, chiar să aibă nevoie de ea ca o condiţie prealabilă. De fapt, în afară de aripa *Fundi* a mişcării Verzilor din Germania, principalele mişcări ecologiste recunosc că cele mai realiste soluţii la problemele mediului se găsesc mai degrabă în crearea unor tehnologii alternative sau a unor tehnologii speciale de protecţie activă a mediului ambiant. Un mediu înconjurător sănătos este un lux pe care şi-l pot permite mai ales ţările bogate şi dinamice din punct de vedere economic; cele mai dăunătoare mediului, fie prin poluarea cu deşeuri toxice sau prin defrişarea pădurilor tropicale, sunt ţările în curs de dezvoltare cărora relativa lor sărăcie nu le lasă altă alegere decât aceea de a-şi exploata propriile resurse naturale, sau care nu dispun de disciplina socială necesară pentru a aplica legile de protecţie a mediului. În pofida efectelor devastatoare a ploii acide, partea de nord-est a Statelor Unite ale Americii şi multe părţi din nordul Europei sunt mult mai împădurite acum decât erau cu o sută, sau chiar două sute de ani în urmă.

Din toate aceste motive, deci, este foarte puţin probabil ca civilizaţia noastră să aleagă de bunăvoie soluţia lui Rousseau şi să respingă contribuţia ştiinţelor naturale moderne la viaţa noastră economică contemporană. Să analizăm, însă, cazul extrem, când alegerea nu este voluntară ci impusă de o catastrofă, fie ecologică fie un război mondial nuclear, care, în ciuda eforturilor noastre, atacă baza fizică a vieţii umane contemporane. Este desigur posibil să distrugem roadele ştiinţei moderne;

---

* Amişi - sectă anabaptistă care s-a separat de mennoniţi la sfârşitul sec. al XVII-lea şi care există azi mai ales în partea de sud-est a Pennsylvaniei, în S.U.A. (germ. *amisch*, după Jacon Amman, episcop mennonit elveţian care a trăit în sec. al XVII-lea).

** Mennoniţi - sectă creştină protestantă care se opune depunerii jurămintelor, deţinerii de funcţii publice sau efectuării serviciului militar, înfiinţată de Menno Simonsz în sec. al XVI- lea.

într-adevăr, tehnologia modernă ne oferă mijloacele să o facem în câteva minute. Dar este oare posibil să distrugem chiar ştiinţa modernă, să ieşim de sub puterea metodei ştiinţifice şi să reducem omenirea în ansamblul ei la un nivel preştiinţific de civilizaţie?

Să luăm cazul unui război mondial care implică arme de distrugere în masă. De la Hiroshima încoace ni l-am imaginat ca pe un război nuclear dar, acum, ar putea să fie rezultatul unui nou agent biologic sau chimic la fel de îngrozitor. Presupunând că un asemenea război nu declanşează iarna nucleară sau un alt proces natural care să facă pământul total nelocuibil pentru un om, trebuie să admitem că acest conflict va distruge o mare parte a populaţiei, a puterii şi a bogăţiei beligeranţilor şi poate şi ale principalilor lor aliaţi, având consecinţe devastatoare şi pentru spectatorii neutri. Acesta ar putea avea efecte grave şi asupra mediului, ducând la combinarea catastrofei militare cu cea ecologică. Ar fi de asemenea probabile schimbări majore în cadrul configuraţiei politice mondiale: beligeranţii şi-ar putea pierde rolul de mari puteri, teritoriile lor fiind împărţite şi ocupate de cei care au reuşit să rămână în afara conflictului sau, ar putea să fie atât de poluate încât nimeni să nu vrea să mai trăiască acolo. Războiul ar putea ajunge să implice toate ţările avansate tehnologic, capabile să producă arme de distrugere în masă, desfiinţându-le fabricile, laboratoarele, bibliotecile şi universităţile, eliminând ştiinţa fabricării unor arme cu o asemenea putere de distrugere. În ceea ce priveşte restul lumii, care a putut evita consecinţele directe ale războiului, s-ar putea să apară o asemenea aversiune faţă de război şi faţă de civilizaţia tehnologică încât, anumite state să ajungă să renunţe de bunăvoie la armamentul modern şi la ştiinţa care l-a produs. Supravieţuitorii ar putea să hotărască, cu mai multă sinceritate, să respingă politica de prevenire, care, după cum se vede, nu a reuşit să apere omenirea de distrugere şi, făcând apel la înţelepciune şi moderaţie, să încerce să controleze noile tehnologii într-un mod mai riguros decât se face acum. (O catastrofă ecologică precum topirea calotelor polare sau transformarea în deşert a Americii de Nord şi Europei datorită ridicării temperaturii planetei ar putea determina o încercare similară de a controla invenţiile ştiinţifice care au dus la dezastru). Ororile cauzate de ştiinţă pot duce la renaşterea religiilor antimoderne şi antitehnologice, al căror efect ar fi de ridicare a unor bariere morale şi afective împotriva unor noi tehnologii, potenţial ucigătoare.

Totuşi, nici chiar în aceste condiţii extreme civilizaţia umană nu ar putea ieşi de sub stăpânirea tehnologiei şi nici ştiinţa nu ar putea fi împiedicată să se reproducă. Motivele acestui fapt se regăsesc în relaţia dintre ştiinţă şi război. Chiar în cazul în care cineva ar putea distruge armamentul modern şi ştiinţa care l-a produs tot nu s-ar putea elimina amintirea metodei care a făcut posibilă producerea lor. Datorită unificării civilizaţiei umane prin intermediul comunicaţiilor şi al transporturilor, nu există nici o parte a omenirii care să nu fie la curent cu metoda ştiinţifică şi cu potenţialul ei chiar dacă nu este capabilă, în clipa de faţă, să o producă şi s-o aplice cu succes. Cu alte cuvinte, nu există nici un fel de barbari la porţile noastre,

care să nu fie conştienţi de puterea ştiinţei moderne. Şi, atâta vreme cât lucrurile stau astfel, capacitatea de a folosi ştiinţa modernă în scopuri militare va avantaja statele care le stăpânesc, în detrimentul celorlalte, care nu le pot folosi astfel. Nu este sigur că distrugerile fără sens ale ultimului război îi vor convinge pe oameni că nici o tehnologie militară nu poate fi folosită în scopuri raţionale; pot să apară altele noi, care să-i facă să creadă că pot dobândi avantaje decisive. Statele *bune*, care au tras învăţăminte din dezastrele trecutului şi care încearcă să controleze tehnologiile care le-au cauzat, vor fi obligate să continue să trăiască într-o lume cu state *rele* care au văzut în dezastru o ocazie de a-şi realiza ambiţiile. Şi, după cum ne învăţa Machiavelli la începutul epocii moderne, statele *bune* vor trebui să se orienteze după cele *rele* dacă vor să supravieţuiască.[5] Ele vor trebui să menţină tehnologia la un anumit nivel fie şi numai pentru a se apăra şi, neîndoielnic că vor fi obligate să încurajeze inovaţiile tehnologice dacă şi duşmanii lor o vor face. Chiar dacă o vor face cu ezitări şi aplicând un riguros control, statele *bune* care au încercat să limiteze crearea unor noi tehnologii vor trebui să elibereze treptat geniul tehnologic din „lampa fermecată" în care au încercat să-l închidă.[6]

În cazul unei catastrofe de proporţii, dependenţa umană faţă de ştiinţele naturale moderne ar fi şi mai mare, mai ales, dacă ar putea să fie singura cale de a face pământul, din nou, locuibil.

O istorie cu adevărat ciclică nu poate fi concepută decât dacă susţinem posibilitatea ca o civilizaţie dată să poată dispărea complet, fără a lăsa vreo urmă asupra celor care urmează. Aceasta de fapt, s-a întâmplat înaintea inventării ştiinţei moderne. Oricum, ştiinţa modernă este atât de puternică, atât la bine cât şi la rău, încât este puţin probabil că ar putea fi vreodată uitată sau „dezinventată" în alte condiţii decât anihilarea fizică a rasei omeneşti. Şi dacă stăpânirea ştiinţei moderne, odată instaurată este ireversibilă, atunci o istorie direcţională împreună cu diversele ei consecinţe economice, sociale şi politice sunt şi ele fundamental ireversibile.

8
Acumularea fără sfârşit

Ţara noastră nu a fost prea norocoasă. Într-adevăr s-a hotărât ca această experienţă marxistă să se facă pe noi - soarta ne-a împins exact în această direcţie. În locul vreunei ţări din Africa, ei au început acest experiment cu noi. În cele din urmă, noi am dovedit că ideea aceasta nu poate funcţiona nicăieri în lume. Pe noi ne-a împins pur şi simplu în afara căii pe care au ales-o ţările civilizate ale lumii. Aceasta se vede astăzi, când 40% din populaţie trăieşte sub nivelul acceptabil de sărăcie şi, mai mult, în umilinţa permanentă de a primi produse numai la prezentarea cartelelor. Această umilinţă la care eşti supus tot timpul îţi aduce aminte, ceas de ceas, că eşti un sclav în această ţară.

Boris Elţîn, *într-o cuvântare din timpul unei adunări a Rusiei Democrate, Moscova, 1 iunie 1991*

Tot ce-am demonstrat până acum se rezumă la faptul că derularea treptată a ştiinţei moderne produce o istorie direcţională şi anumite schimbări sociale uniforme în cadrul unor naţiuni şi culturi diferite. Tehnologia şi organizarea raţională a muncii sunt premisele industrializării, care la rândul ei generează anumite fenomene sociale precum urbanizarea, birocratizarea, dezintegrarea familiei extinse şi a legăturilor tribale şi ridicarea nivelului învăţământului. Am arătat, de asemenea, că dominaţia ştiinţei moderne asupra vieţii moderne se va menţine, după toate probabilităţile, în orice condiţii, chiar şi în situaţii extreme. Totuşi, nu am demonstrat că ştiinţa conduce neapărat la capitalism, în sfera economică, sau la democraţia liberală, în cea politică.

Şi, într-adevăr, există ţări care au trecut prin primele faze ale industrializării, care sunt dezvoltate din punct de vedere economic, urbanizate, având o cultură laică, o structură statală coerentă şi puternică, o populaţie relativ cultivată, dar care nu sunt nici capitaliste, nici democrate. Cel mai bun exemplu, în această privinţă, a fost multă vreme Uniunea Sovietică a lui Stalin, care între 1928 şi sfârşitul anilor '30 a realizat o transformare socială fantastică, de la nivelul unei ţări eminamente agrară la cel al unei adevărate puteri industriale fără a acorda cetăţenilor săi libertatea economică sau politică. În mod cert, viteza cu care această transformare s-a petrecut părea să demonstreze multora că planificarea centralizată sub tirania unui stat poliţienesc era de fapt o modalitate *mai* eficace de industrializare rapidă decât acţiunea unor oameni liberi în cadrul unor pieţe libere. Isaac Deutscher, care a scris în anii '50, putea încă să susţină că economiile central planificate erau mult mai eficiente decât funcţionarea anarhică a economiilor de piaţă şi că industriile naţionalizate erau mai capabile să

modernizeze uzinele şi utilajele decât cele din sectorul privat.[1] Existenţa, până în 1989, a ţărilor din Europa de Est care erau atât socialiste cât şi dezvoltate economic, părea să indice că planificarea centralizată nu era incompatibilă cu dezvoltarea economică a lumii actuale.

Aceste exemple în lumea comunistă au putut sugera la un moment dat că dezvoltarea progresivă a ştiinţelor naturale moderne ar putea să ne conducă, la fel de bine, la societatea de coşmar imaginată de Max Weber, adică la o tiranie raţională şi birocratizată şi nu la o societate deschisă, creativă şi liberală. Atunci, Mecanismul nostru trebuie extins. Pe lângă faptul de a explica de ce ţările dezvoltate economic au societăţi urbanizate şi aparate birocratice raţionale, Mecanismul trebuie să demonstreze mai departe de cc trebuie să ne aşteptăm la o evoluţie finală în direcţia liberalismului atât politic cât şi economic. În capitolul acesta şi în următorul, vom analiza relaţia Mecanismului cu capitalismul în două cazuri distincte: pentru societăţi industriale avansate şi pentru cele subdezvoltate. După ce vom fi stabilit că Mecanismul face, într-un fel sau altul, inevitabil capitalismul, ne vom întoarce la întrebarea dacă ar fi de aşteptat ca acesta să producă şi democraţie.

În ciuda proastei reputaţii a capitalismului, atât pentru dreapta tradiţionalistă şi religioasă cât şi pentru stânga marxist-socialistă, victoria sa finală, ca cel mai viabil sistem economic pe plan mondial, este mai uşor de explicat în termenii acestui Mecanism, decât se poate explica victoria democraţiei liberale în sfera politică. Deoarece capitalismul s-a dovedit a fi mult mai eficient decât sistemele economice central planificate, în dezvoltarea şi utilizarea tehnologiei şi în capacitatea de adaptare la condiţiile în permanentă schimbare ale diviziunii internaţionale a muncii, *în condiţiile unei economii industriale mature*.

Industrializarea, după cum ştim cu toţii astăzi, nu se face dintr-o singură lovitură, astfel încât ţările respective să fie propulsate deodată în cursa modernizării economice, ci este un proces în continuă evoluţie, fără un punct final clar conturat, în care ceea ce azi este foarte modern poate fi teribil de demodat mâine. Mijloacele de a satisface ceea ce Hegel numea „sistemul de necesităţi" s-a schimbat continuu pe măsură ce şi nevoile s-au schimbat. Industrializarea, pentru primii teoreticieni din domeniul ştiinţelor sociale, precum Marx şi Engels, era reprezentată de industriile uşoare precum cea textilă în Anglia şi industria porţelanului în Franţa. Acestea au făcut repede loc unor evoluţii cum ar fi dezvoltarea de căi ferate, crearea industriilor chimice, a industriei metalurgice, a construcţiilor navale şi a altor ramuri ale industriei grele, ducând la creşterea pieţelor naţionale unificate, ceea ce constituia modernizarea industrială pentru Lenin, Stalin şi urmaşii lor din Uniunea Sovietică. Marea Britanie, Franţa, Statele Unite ale Americii şi Germania au atins acest nivel de dezvoltare cam în perioada primului război mondial, Japonia şi restul Europei Occidentale până la cel de-al doilea război mondial, iar Uniunea Sovietică şi Europa de Est

în anii '50. Astăzi, aceste industrii sunt marca unei faze de dezvoltare intermediară şi, pentru cele mai avansate ţări, de mult depăşită. Pentru cea care i-a luat locul s-au găsit diverse nume: o „societate industrială matură", etapa de „larg consum", „era tehnotronică", „era informaţiei" sau „societatea postindustrială".[2] Deşi diferite, toate aceste formulări subliniază rolul din ce în ce mai important al informaţiei, al cunoştinţelor tehnice şi al serviciilor în detrimentul industriei grele.

Ştiinţa modernă - sub formele cunoscute ale inovaţiei tehnologice şi ale organizării raţionale a muncii - continuă să dicteze tipul societăţilor „postindustriale" exact cum a făcut-o şi în cazul societăţilor care se aflau în primele faze ale industrializării. Când scria în 1967, Daniel Bell atrăgea atenţia că perioada medie dintre descoperirea unei inovaţii tehnologice şi recunoaşterea posibilităţilor ei comerciale a scăzut de la 30 de ani, între 1880 şi 1919, la 16 ani între 1919 şi 1945, până la 9 ani între 1945 şi 1967.[3] De atunci această cifră a tot scăzut, ciclurile produselor în cadrul celor mai avansate tehnologii, ca cea a computerelor şi software, măsurându-se în luni şi nu în ani. Cifrele acestea nu ne lasă să ghicim incredibila diversitate a produselor şi serviciilor care au fost create începând cu 1945, multe dintre ele fiind „premiere absolute"; şi nici nu sugerează complexitatea economică şi noutatea cunoştinţelor tehnice - nu doar în domeniul ştiinţific şi al ingineriei, dar şi în marketing, finanţe, distribuţie şi altele - necesare să le menţină în stare de funcţionare.

În acelaşi timp, diviziunea internaţională a muncii prezisă, dar incomplet realizată în timpul lui Marx, a devenit o realitate. Comerţul internaţional a crescut la o rată anuală compusă de 13 procente în ultima generaţie, având rate de creştere şi mai înalte în sectoare specifice precum cel bancar internaţional. În deceniile precedente nu depăşise decât rareori o rată de 3 procente.[4] Continua scădere a costurilor transporturilor şi comunicaţiilor a dus la economii de anvergură, mult mai mari decât ar fi fost posibile chiar şi în cadrul celor mai mari pieţe naţionale ca cele ale Statelor Unite, Japoniei sau ţărilor Europei Occidentale luate individual. Ceea ce a rezultat a fost încă una dintre acele revoluţii neprevăzute şi treptate: unificarea unei mari părţi a omenirii (în afara lumii comuniste) în cadrul unei singure pieţe de maşini germane, carne de vită din Argentina, faxuri japoneze, grâu canadian şi avioane americane.

Inovaţia tehnologică şi foarte complexa diviziune a muncii a creat o creştere imensă a cererii de cunoştinţe tehnice la toate nivelurile economiei şi, în consecinţă, de oameni care - s-o spunem deschis - mai mult gândesc decât fac. Aceasta nu-i include doar pe oamenii de ştiinţă şi pe ingineri ci şi toate structurile care-i susţin pe aceştia, cum ar fi şcolile publice, universităţile şi industria comunicaţiilor. Conţinutul superior de „informaţii" al producţiei economice moderne se reflectă în creşterea importanţei sectorului serviciilor - adică a profesioniştilor, managerilor, funcţionarilor, oamenilor implicaţi în activităţi

comerciale, marketing şi finanţe, precum şi a funcţionarilor guvernamentali şi a acelora din domeniul îngrijirii sănătăţii - în detrimentul ocupaţiilor „tradiţionale" din fabrici şi uzine.

Evoluţia în direcţia descentralizării deciziilor şi pieţelor devine practic inevitabilă pentru toate economiile industriale care speră să devină „postindustriale". Chiar dacă economiile centralizate le-au putut urma pe cele capitaliste în epoca industriilor cărbunelui, oţelului şi industriei grele[5], ele au fost mult mai puţin capabile să facă faţă cerinţelor erei informaţiei. De fapt, am putea spune că exact această lume economică postindustrială, foarte complexă şi dinamică, a dus la înfrângerea finală a marxism-leninismului ca sistem economic.

Eşecul planificării centrale este, în ultimă analiză, legat de problema inovaţiei tehnologice. Cercetarea ştiinţifică se desfăşoară cel mai bine într-o atmosferă de libertate în care oamenii au voie să gândească şi să comunice liber şi, mai ales, în care sunt răsplătiţi pentru tot ceea ce înseamnă inovaţie. Atât Uniunea Sovietică cât şi China au promovat cercetarea ştiinţifică, mai ales în zonele „sigure" ale cercetării de bază şi teoretice şi au creat stimulente materiale pentru a încuraja inovaţiile din anumite sectoare, ca cele ale proiectelor aerospaţiale sau înarmării. Dar economiile moderne trebuie să caute inovaţia în mod sistematic, nu doar în domeniile de înaltă tehnicitate ci şi în domenii mai prozaice cum ar fi desfacerea pe piaţă a hamburgerilor şi crearea unor noi tipuri de asigurări. Chiar dacă statul sovietic îşi putea răsfăţa fizicienii, nu prea mai rămânea mare lucru pentru cei care proiectau televizoare, aceste aparate explodând cu oarecare regularitate, sau pentru aceia care aspirau să desfacă noi produse pe piaţă, să creeze noi consumatori, marketingul lipsind cu desăvârşire din Uniunea Sovietică sau China.

Economiile centralizate nu au reuşit să ia decizii raţionale în domeniul investiţiilor sau să includă noi tehnologii în cadrul procesului de producţie. Aceasta nu se poate întâmpla decât atunci când managerii primesc informaţii adecvate asupra efectelor deciziilor sub forma preţurilor determinate de piaţă. Şi, în cele din urmă, concurenţa era cea care făcea ca răspunsul venit prin sistemul de preţuri să fie cel corect. Primele reforme din Ungaria şi Iugoslavia şi, într-o mai mică măsură, cele din URSS au căutat să dea managerilor o autonomie ceva mai mare dar, în lipsa unui sistem de preţuri mai raţional, autonomia managerială nu prea a dat rezultate.

Complexitatea economiilor moderne s-a dovedit a fi pur şi simplu peste capacităţile birocraţiilor centralizate, indiferent de cât ar fi fost ele de avansate din punct de vedere tehnic. În locul unui sistem de preţuri determinat de mecanismul cererii şi ofertei, planificatorii sovietici au încercat să impună de la vârf o alocare „socială justă" a resurselor. Ani de-a rândul, ei au crezut că mărirea numărului computerelor şi îmbunătăţirea programelor liniare aveau să

facă posibilă o mai eficientă alocare centralizată a resurselor. Aceasta s-a dovedit a fi o iluzie. *Goskomsten*, fostul comitet de stat pentru preţuri, trebuia să treacă în revistă vreo 200.000 de preţuri pe an, sau 3-4 preţuri pe zi pentru fiecare funcţionar din acel comitet. Aceasta reprezenta numai 42% din numărul total de decizii asupra preţurilor făcute de funcţionarii sovietici în fiecare an[6], care la rândul lui era numai o fracţiune a numărului de decizii asupra preţurilor care ar fi trebuit să se facă dacă economia sovietică ar fi putut să ofere aceeaşi diversitate de produse ca şi o economie capitalistă occidentală. Poate că birocraţii de la Moscova şi Beijing ar fi avut unele şanse de a da măcar aparenţa unor preţuri eficiente atunci când trebuiau să supervizeze economii care produceau bunuri ce nu depăşeau sutele sau câteva mii; sarcina aceasta devine imposibilă când numai un singur avion poate fi format din sute de componente separate. În plus, în cadrul economiilor moderne, felul în care se stabilesc preţurile reflectă diferenţele de calitate: un Chrysler Le Baron şi un BMW sunt amândouă automobile din punct de vedere al specificaţiilor lor tehnice şi totuşi, cumpărătorii atribuie o valoare specială celui de al doilea, bazându-se pe un anumit „sentiment" faţă de acesta. Capacitatea birocraţilor de a face distincţii vrednice de încredere este problematică, ca să nu spunem mai mult.

Nevoia planificatorilor de la centru de a menţine controlul asupra preţurilor şi alocării mărfurilor le interzice să participe la diviziunea internaţională a muncii şi, prin aceasta, să realizeze economiile pe ansamblu pe care această diviziune le face posibile. Germania de Est comunistă, având o populaţie de 17 milioane, şi-a dat silinţa să reproducă economia mondială între propriile graniţe şi chiar a reuşit să realizeze versiuni proaste ale unor produse pe care le-ar fi putut cumpăra mult mai ieftin din afară, de la Trabantul care poluează până la faimoasele *memory chips*. ale lui Erich Honecker.

În final, planificarea centralizată subminează cel mai important aspect al capitalului uman, etica muncii. Chiar şi o etică a muncii foarte puternică poate fi distrusă prin metode politice şi economice care le refuză oamenilor stimulentele individuale în muncă şi refacerea ei poate fi extrem de dificilă. După cum vom vedea în Partea a patra, avem motive serioase să credem că puternica etică a muncii care există în multe societăţi nu este un rezultat al procesului de modernizare ci mai degrabă o rămăşiţă a culturii şi tradiţiilor premoderne ale societăţii. O etică puternică a muncii nu este neapărat o condiţie absolută a realizării cu succes a unei economii „postindustriale" dar, în mod sigur, ajută şi se poate opune tendinţei acestor economii de a acorda mai multă atenţie consumului decât producţiei.

Toată lumea s-a aşteptat ca imperativele tehnocratice ale maturităţii industriale să ducă în final la o slăbire a controlului comunist central şi la înlocuirea lui de către practici mai liberale, de piaţă. Opinia lui Raymond Aron că „tehnologia complexă va duce la întărirea clasei manageriale în detrimentul

ideologiilor şi al militanţilor" o continuă pe aceea care spunea că „tehnologii vor fi groparii comunismului"[7]. În final, aceste profeţii s-au dovedit a fi corecte; ceea ce occidentalii nu puteau anticipa era cât timp va trece până ce ele vor fi puse în practică. Statul sovietic şi cel chinez s-au dovedit perfect capabile să-şi aducă societăţile până în epoca cărbunelui şi oţelului; tehnologia implicată nefiind prea complexă, putea fi stăpânită şi de ţărani în general analfabeţi, scoşi cu forţa din gospodăriile lor şi puşi să lucreze la linii de asamblare simplificate. Specialiştii dispunând de calificarea necesară pentru a face să funcţioneze o asemenea economie s-au dovedit a fi docili şi uşor de dominat politic.[8] Stalin l-a trimis cândva pe faimosul constructor de avioane Tupolev în Gulag, unde acesta a proiectat unul dintre cele mai bune avioane ale sale. Urmaşii lui Stalin au reuşit să coopteze manageri şi tehnocraţi oferindu-le un statut social şi recompense în schimbul loialităţii lor faţă de sistem.[9] În China, Mao a făcut altfel: dorind să evite crearea unei intelectualităţi tehnice privilegiate ca cea din Uniunea Sovietică, el a început campania împotriva intelectualilor, mai întâi în timpul Marelui Salt Înainte, la sfârşitul anilor '50, apoi în timpul Revoluţiei culturale de la sfârşitul anilor '60. Inginerii şi oamenii de ştiinţă erau obligaţi să adune recolta şi să facă tot felul de munci fizice istovitoare, în timp ce posturile care cereau competenţă tehnică erau ocupate de cei care aveau o ideologie politică corectă.

Această experienţă ar trebui să ne facă să nu subestimăm capacitatea statelor totalitare sau autoritare de a rezista la imperativele raţionalităţii economice pentru o perioadă considerabilă de timp - în cazul Uniunii Sovietice şi China, timp de o generaţie sau chiar mai mult. Dar această rezistenţă s-a făcut, în cele din urmă, cu preţul stagnării economice. Totalul eşec al economiilor central planificate în ţări ca Uniunea Sovietică şi China, de a depăşi nivelul de industrializare al anilor '50, le-a subminat capacitatea de a juca un rol important pe scena internaţională sau chiar aceea de a-şi asigura propria securitate naţională. Persecutarea tehnocraţilor competenţi de către Mao în timpul Revoluţiei culturale s-a dovedit a fi un dezastru economic de primă mărime care a dat China înapoi cu o generaţie. De aceea unul dintre primele acte ale lui Deng Xiaoping când a venit la putere, la mijlocul anilor '70, a fost să redea prestigiul şi demnitatea intelectualităţii tehnice şi să o protejeze de capriciile politicii ideologice, alegând calea cooptării, adoptate de sovietici cu o generaţie în urmă. Dar eforturile de cooptare a elitelor din domeniul tehnic în slujba idcologiei, în final, au avut şi efecte contrare celui dorit; această elită, căreia i s-a acordat un grad relativ mai mare de libertate de a gândi şi studia lumea din afară, s-a familiarizat cu această lume şi a început să-i adopte ideile. După cum se temea Mao, elita intelectuală tehnică a devenit principala purtătoare a „liberalismului burghez" şi a jucat un rol-cheie în cadrul procesului ulterior de reformă economică.

Se poate spune că la sfârşitul anilor '80 China, Uniunea Sovietică şi ţările Europei de Est au cedat în faţa logicii economice a industrializării avansate.[10] În pofida represaliilor politice ordonate după evenimentele din Piaţa Tienanmen, conducătorii chinezi au acceptat necesitatea pieţelor şi descentralizării economice şi s-au arătat dornici de a accepta o mai mare stratificare socială care însoţeşte ascensiunea elitei tehnocrate. După revoluţiile democratice din 1989, toate ţările Europei de Est au optat pentru revenirea la sistemele economice de piaţă chiar dacă aveau concepţii diferite în privinţa duratei şi ritmului reinstalării acestor sisteme. Conducerea Uniunii Sovietice a avut mai multe rezerve înainte de a face un pas hotărâtor în direcţia economiei de piaţă, dar după transformările politice declanşate de puciul din august 1991, s-a îndreptat decisiv către punerea în aplicare a unei vaste reforme economice.

Societăţile sunt libere în măsura în care organizează şi proiectează economii capitaliste. Logica Mecanismului nostru nu stabileşte în mod rigid gradul acestei libertăţi. Cu toate acestea procesul modernizării economice pe baza tehnologiei creează puternice stimulente pentru ţările dezvoltate în sensul acceptării condiţiilor culturii economice capitaliste universale, permiţând o competiţie economică serioasă şi lăsând ca preţurile să fie determinate de mecanismele de piaţă. Nici o altă cale către deplina modernitate economică nu s-a dovedit a fi viabilă.

9
Victoria video-casetofoanelor

Nu există nici măcar o singură ţară în lume, indiferent de sistemul ei politic, care să se fi modernizat ducând o politică a uşilor închise.

Deng Xiaoping, *într-o cuvântare din 1982*[1]

Faptul că pentru ţările avansate capitalismul era într-un fel inevitabil şi că socialismul marxist-leninist era un obstacol serios în calea creării bogăţiei şi civilizaţiei tehnologice moderne poate să pară o banalitate acum, în ultimul deceniu al secolului al XX-lea. Ceea ce era mai puţin evident erau relativele merite ale socialismului în comparaţie cu capitalismul, pentru ţările mai puţin dezvoltate care nu atinseseră încă nivelul de industrializare al Europei în anii '50. Pentru ţările sărace, pentru care epoca industrială a cărbunelui şi a oţelului era încă un vis frumos, faptul că Uniunea Sovietică nu era în fruntea tehnologiilor erei informaţiei era mai puţin important decât faptul că URSS reuşise să creeze o societate industrială, urbană într-o singură generaţie. Planificarea socialistă centralizată continua să-i atragă pentru că oferea calea cea mai rapidă către acumularea de capital şi redistribuirea „raţională" a resurselor naţionale într-o dezvoltare industrială „echilibrată". Uniunea Sovietică a realizat aceasta storcându-şi sectorul agricol prin teroarea absolută a anilor '20 - '30, procesul industrializării, în condiţii paşnice, durând secole în cazul primelor state industrializate precum Statele Unite şi Anglia.

Argumentele în favoarea socialismului ca strategie de dezvoltare aleasă pentru ţările Lumii a treia, au fost considerabil întărite de ceea ce părea a fi eşecul constant al capitalismului de a produce o creştere economică susţinută în unele regiuni precum America Latină. Într-adevăr, putem afirma că, dacă nu ar fi existat Lumea a treia, marxismul ar fi murit mai devreme în decursul acestui secol. Dar permanenta sărăcie a ţărilor subdezvoltate a insuflat o nouă viaţă acestei doctrine, permiţând stângii să atribuie această sărăcie mai întâi colonialismului, apoi, când acesta nu a mai existat, „neo-colonialismului" şi în final comportamentului corporaţiilor multinaţionale. Cea mai recentă încercare de a menţine în viaţă o formă de marxism în Lumea a treia a fost aşa-numita teorie a „dependenţei" (*dependencia*). Susţinută iniţial în America Latină, ea a dat coerenţă teoretică nevoii de autoafirmare a Sudului sărac împotriva Nordului bogat şi industrializat, între anii '60 şi '70. Combinată cu naţionalismul sudic, teoria dependenţei a dobândit o putere mult mai mare decât ar fi justificat-o baza ei intelectuală şi a avut un efect destructiv asupra proiectelor de dezvoltare economică a multor ţări ale Lumii a treia timp de aproape o generaţie.

Adevăratul părinte al teoriei dependenţei a fost însuşi Lenin. În binecunoscutul său pamflet din 1914, *Imperialismul: stadiul cel mai avansat al capitalismului*, el a încercat să explice de ce capitalismul european nu a dus la sărăcirea clasei muncitoare ci, de fapt, a permis o creştere a nivelului ei de trai şi evoluţia unei mentalităţi sindicale, în rândul muncitorimii europene, satisfăcute de ceea ce obţinuse.[2] Capitalismul şi-a mai cumpărat nişte timp, susţinea el, prin exportarea exploatării în colonii, unde forţa de muncă indigenă şi materiile prime puteau absorbi „surplusul de capital" european. Concurenţa dintre „capitaliştii monopolişti" a dus la dezbinarea politică a ţărilor subdezvoltate şi, în cele din urmă, la conflicte, războaie şi revoluţii în rândul lor. Spre deosebire de Marx, Lenin susţinea că lovitura care avea să doboare capitalismul, contradicţia finală, nu era lupta de clasă din interiorul lumii dezvoltate, ci lupta dintre Nordul dezvoltat şi „proletariatul mondial" al lumii subdezvoltate.

Deşi diverse şcoli ale teoriei dependenţei au apărut abia în anii '60[3], toate îşi aveau originea în opera economistului argentinian Raul Prebisch. Prebisch, care a fost la conducerea Comitetului Economic al Naţiunilor Unite pentru America Latină (ECLA) în anii '50[4] şi, mai târziu, a Conferinţei Naţiunilor Unite pentru Comerţ şi Dezvoltare (UNCTAD), a observat că termenii comerţului pentru „periferia" lumii se stabileau funcţie de „centrul" acesteia. El susţinea că evoluţia greoaie a unor regiuni ale Lumii a treia precum America Latină, era rezultatul ordinii economice capitaliste, care le ţinea într-o stare de perpetuă „dezvoltare dependentă"[5]. Deci bogăţia Nordului era direct legată de sărăcia Sudului[6].

Conform teoriei clasice a comerţului liberal, participarea în cadrul unui sistem deschis al comerţului mondial sporeşte la maximum avantajele tuturor celor implicaţi, chiar dacă o ţară ar vinde boabe de cafea şi alta computere. Ţările înapoiate din punct de vedere economic care intră mai târziu în acest sistem ar trebui de fapt să fie avantajate în dezvoltarea lor economică, de vreme ce pot importa pur şi simplu tehnologia de la cele avansate, fără a mai fi nevoite s-o creeze singure.[7] Dimpotrivă, teoria dependenţei susţinea că dezvoltarea întârziată condamna o ţară la înapoiere perpetuă. Ţările avansate deţineau controlul asupra condiţiilor în care se făcea comerţul şi, prin corporaţiile lor multinaţionale, împingeau ţările Lumii a treia în ceea ce se numea „dezvoltarea neechilibrată" - adică exportul de materii prime şi de produse cu un grad redus de prelucrare. Nordul dezvoltat deţinea cheile pieţei mondiale pentru bunurile de fabricaţie sofisticată precum automobilele sau avioanele, lăsând ţările Lumii a treia să fie de fapt „tăietorii de lemne şi cărăuşii de apă"[8] ai lumii întregi. Mulţi *dependencistas* legau ordinea economică de regimurile autoritare care veniseră de curând la putere în America Latină, după Revoluţia cubaneză.[9]

Măsurile politice care s-au născut din teoria dependenţei au fost în mod hotărât neliberale. *Dependencistas* mai moderaţi au încercat să evite corporaţiile multinaţionale occidentale şi să încurajeze industria locală, stabilind bariere vamale

foarte înalte împotriva importurilor, practică cunoscută sub numele de substituire a importurilor. Soluţiile recomandate de către susţinătorii mai radicali ai teoriei dependenţei încercau să submineze ordinea economică mondială încurajând revoluţiile, retragerea din sistemul capitalist internaţional şi integrarea în blocul sovietic după modelul Cubei.[10] Astfel la începutul anilor '70, când ideile marxiste erau recunoscute drept o bază de-a dreptul jalnică pentru societăţile reale în ţări precum China şi Uniunea Sovietică, ele erau reînviate de către intelectualii din Lumea a treia şi în universităţile americane şi europene drept reţetă pentru viitorul ţărilor subdezvoltate.

Dar chiar dacă teoria dependenţei continuă să existe printre intelectualii de stânga, ea a fost deja desfiinţată ca model teoretic, aruncată în aer de către uñ uriaş fenomen pe care nu-l poate explica: aceasta este dezvoltarea economică a Asiei de Est în perioada de după ultimul război mondial. Succesul economic asiatic, în afară de bunăstarea materială pe care a adus-o ţărilor continentului, a avut şi efectul benefic de a alunga idei autodestructive precum cele exprimate de teoria *dependenţei*, idei care erau în ele însele un obstacol în faţa creşterii economice, pentru că împiedicau o reflecţie limpede asupra surselor dezvoltării economice. Pentru că, dacă conform teoriei dependenţei, subdezvoltarea Lumii a treia se datora participării ţărilor subdezvoltate în cadrul ordinii capitaliste mondiale, cum se putea explica fenomenala creştere economică care se petrecuse în ţări precum Coreea de Sud, Taiwan, Singapore, Malayezia şi Thailanda? După război, aproape toate aceste ţări au refuzat din start măsurile politice de autarhie economică şi de substituire a importurilor predominante, la vremea aceea, în America Latină şi, în locul acestora, au urmat cu consecvenţă un program de creştere economică prin sporirea exportului, conectându-se de bună voie la pieţele şi capitalul străin, prin intermediul corporaţiilor multinaţionale.[11] În plus, nimeni nu mai putea susţine că aceste state ar fi pornit la drum bazându-se pe avantaje precum resursele naturale sau capitalul acumulat în trecut; spre deosebire de ţările bogate în petrol din Orientul Mijlociu sau unele ţări bogate în minereuri din America Latină, ele au intrat în cursă neavând altceva decât capitalul uman al populaţiilor lor.

Experienţa postbelică asiatică a demonstrat că, de fapt, cele care au început modernizarea mai târziu erau *avantajate* în comparaţie cu puterile industriale deja stabilite, exact aşa cum prevăzuseră mai înainte teoriile liberale ale comerţului. Acele state asiatice care, începând cu Japonia, şi-au modernizat economiile mai târziu, au putut să-şi cumpere tehnologiile cele mai avansate din SUA, din Europa şi neavând o infrastructură veche şi ineficientă care să le incomodeze, au putut deveni competitive (mulţi americani ar putea spune prea competitive) în domeniile de înaltă tehnicitate într-o generaţie sau două. Acest fapt s-a dovedit a fi adevărat nu doar pentru Asia în comparaţie cu Europa sau cu America de Nord, ci şi numai în Asia, unde ţări ca Thailanda şi Malayezia, care au început să se dezvolte mai târziu decât Japonia şi Coreea de Sud, nu au fost în nici un fel dezavantajate.

Corporaţiile multinaţionale s-au comportat exact cum prevăzuseră manualele de economie liberală: în timp ce „exploatau" mâna ieftină de lucru din Asia, asigurau în schimb pieţe de desfacere, capital şi tehnologie, răspândind tehnologia care avea să ducă în final la o creştere independentă a economiilor locale. Acesta este probabil motivul pentru care un înalt funcţionar din Singapore spunea că cele 3 monstruozităţi pe care ţara sa nu le-ar tolera erau: „hippies, băieţii pletoşi şi criticii corporaţiilor multinaţionale".[12] Creşterea record realizată de aceste state pe plan economic era într-adevăr uimitoare. Japonia a avut o rată de creştere economică anuală de 9,8% în anii '60 şi de 6% în anii '70; cei patru „tigri" (Hong Kong, Taiwan, Singapore şi Coreea de Sud) au avut o creştere anuală de 9,3% în aceeaşi perioadă; iar ASEAN*-ul în ansamblul său a cunoscut o creştere de mai mult de 8%.[13] În Asia se pot face comparaţii directe între felurile în care funcţionau sistemele economice alternative. Taiwanul şi China şi-au început amândouă existenţa separată în 1949 având niveluri de trai aproximativ egale. Într-un sistem economic de piaţă, Produsul Naţional Brut al Taiwanului a crescut la 8,7% pe an ducând la un PNB pe cap de locuitor de 7500 $ în 1989. Cifra comparabilă pentru Republica Populară Chineză este aproximativ 350 $ şi aceasta datorându-se în mare parte reformelor economice de piaţă aplicate timp de aproape un deceniu. În 1960, Coreea de Nord şi Coreea de Sud aveau niveluri aproximativ egale ale PNB pe cap de locuitor. În 1961, Coreea de Sud a abandonat o măsură de substituire a importurilor aducând preţurile interne la acelaşi nivel cu cele internaţionale. Drept urmare economia sud-coreeană a crescut cu o rată de 8,4% pe an, ducând în 1989 la un P.N.B. pe cap de locuitor de 4550 $, de 4 ori mai mare decât cel nord-coreean.[14]

Şi aceasta nu înseamnă că succesul economic ar fi fost obţinut în detrimentul justiţiei sociale pe plan naţional. S-a adus argumentul că salariile erau extrem de scăzute - dovadă a exploatării - şi că guvernele acelor ţări s-ar fi angajat într-o politică draconică de suprimare a consumului şi au impus un program foarte dur de economii. Dar distribuţia veniturilor a început să se egalizeze rapid, în fiecare dintre aceste ţări, o dată ce ele au atins un anumit nivel de prosperitate.[15] În Taiwan şi în Coreea de Sud inegalitatea veniturilor a scăzut în ultima generaţie: dacă în 1952 veniturile cele mai mari (vârful reprezentând 20%) erau de 15 ori mai mari decât veniturile cele mai scăzute (limita inferioară de 20%), în 1980[16] ele nu erau mai mari de 4,5 ori. Dacă creşterea continuă într-un ritm asemănător celui de acum, nu avem nici un motiv să credem că celelalte ţări din ASEAN nu vor urma aceeaşi cale în următoarea generaţie.

Într-o încercare disperată de a salva teoria dependenţei, câţiva din susţinătorii ei au încercat să argumenteze că succesul economiilor nou industrializate (NIES - Newly Industrialized Economies) s-au datorat planificării şi că la baza lui s-ar afla politica de industrializare şi nu capitalismul.[17] Dar chiar dacă planificarea econo-

* ASEAN - iniţialele Asociaţiei Naţiunilor Asiei de Sud-Est (n.t.).

mică joacă un rol relativ mai important în Asia decât în S.U.A., sectoarele în care s-au înregistrat cele mai mari succese au fost mai ales acelea care permiteau un grad mai mare de competitivitate pe pieţele interne şi de integrare în cele internaţionale.[18] În plus, mulţi dintre cei de stânga, care citează Asia drept un bun exemplu de intervenţie a statului în economie, nu ar putea suporta stilul semidictatorial de planificare care reprimă revendicările legate de muncă şi de asistenţă socială. Genul de planificare pe care-l preferă stânga, care intervine în favoarea victimelor capitalismului a avut, din punct de vedere istoric, rezultate economice mult mai ambigue.

Miracolul economic asiatic care a avut loc după război demonstrează că, potenţial, capitalismul este o cale către dezvoltarea economică accesibilă tuturor ţărilor. Nici o ţară subdezvoltată din Lumea a treia nu este dezavantajată prin simplul fapt că a început procesul de creştere economică mai târziu decât Europa, iar puterile industriale deja stabilite nu pot să blocheze dezvoltarea celor intrate mai târziu în cursă, cu condiţia ca acele ţări să respecte regulile liberalismului economic.

Dar dacă „sistemul mondial" capitalist nu este un obstacol pentru dezvoltarea economică a Lumii a treia, de ce alte ţări din afara Asiei, având economie de piaţă, nu au evoluat la fel de repede? Pentru că fenomenul de stagnare economică al Americii Latine şi al altor regiuni ale Lumii a treia este la fel de real ca şi succesul economic asiatic şi el s-a aflat iniţial la originea teoriei dependenţei. Dacă respingem explicaţiile neomarxiste precum teoria dependenţei, există două categorii mari de răspunsuri posibile.

Primul este o explicaţie culturală: aceasta înseamnă că obiceiurile, mentalităţile, religiile şi structura socială a popoarelor din regiuni precum America Latină împiedică într-un fel realizarea unor înalte niveluri de creştere economică spre deosebire de cele ale popoarelor asiatice şi europene.[19] Argumentul cultural este un argument serios la care vom reveni în Partea a patra. Dacă există obstacole semnificative de natură culturală în calea funcţionării pieţelor în anumite societăţi, atunci universalitatea capitalismului ca drum spre modernizarea economică este un fapt discutabil.

A doua explicaţie ţine de politică: capitalismul nu a funcţionat niciodată în America Latină şi în alte părţi ale Lumii a treia pentru că nu a fost niciodată serios încercat. Adică, majoritatea aşa-ziselor economii „capitaliste" ale Americii Latine sunt paralizate de tradiţiile lor mercantiliste şi de mult prea extinsele sectoare de stat înfiinţate în numele echităţii economice. Acest argument are o greutate considerabilă şi, pentru faptul că politica este mai uşor de schimbat decât cultura, şi se cuvine să-l cercetăm mai întâi pe el.

Dacă America de Nord a moştenit filozofia, tradiţiile şi cultura Angliei liberale de după Revoluţia glorioasă din Anglia, America Latină a moştenit multe din instituţiile feudale din Spania şi Portugalia secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Printre acestea se număra şi tendinţa pronunţată a regilor Spaniei şi Portugaliei de

a controla activitatea economică pentru propria lor glorie, o practică cunoscută sub numele de mercantilism. După cum spune un specialist: „Din timpurile coloniale până în prezent, guvernul [brazilian] nu a fost niciodată scos din sfera economică în măsura în care aceasta s-a întâmplat în Europa postmercantilistă... Coroana era instanţa economică supremă şi toate activităţile comerciale şi productive depindeau de autorizaţii speciale, acordarea de monopol şi de privilegii comerciale".[20] În America Latină a devenit o practică curentă folosirea puterii statului pentru promovarea intereselor înaltei societăţi care urma exemplul vechii aristocraţii şi moşierimi europene şi nu pe cel al clasei mijlocii întreprinzătoare care apăruse în Anglia şi Franţa după cucerirea Americii Latine de către Spania. Aceste elite erau protejate de către propriile lor guverne împotriva concurenţei internaţionale prin măsuri politice de substituire a importurilor adoptate de multe guverne latinoamericane, în perioada dintre anii '30 şi anii '60. Substituirea importurilor îi făcea pe producătorii locali să se limiteze la micile pieţe interne în care nu puteau realiza economii de mare anvergură; costul producţiei unui automobil în Brazilia, Argentina sau Mexic, de exemplu, era cu 60-150 de procente mai mare decât în S.U.A.[21]

Vechea predispoziţie către mercantilism s-a combinat în secolul al XX-lea cu dorinţa forţelor progresiste din America Latină de a folosi statul drept mijloc de redistribuire a bogăţiei de la cei avuţi la cei săraci în interesul „echităţii sociale".[22] Aceasta a luat mai multe forme, inclusiv legislaţia muncii introdusă în ţări ca Argentina, Brazilia şi Chile în anii '30 şi '40 ce descuraja dezvoltarea unor industrii care cereau multă forţă de muncă, industrii de o importanţă crucială pentru creşterea economică a Asiei. Astfel stânga şi dreapta au mers în aceeaşi direcţie crezând cu tărie în necesitatea unei tot mai mari intervenţii guvernamentale în economie. Rezultatul acestei convergenţe a făcut ca multe dintre economiile Americii Latine să fie dominate de sectoare de stat hipertrofiate şi ineficiente care fie că încearcă să conducă activitatea economică în mod direct, fie o îngreunează cu uriaşe cheltuieli generale de reglementare economică. În Brazilia, statul nu numai că administrează poşta şi comunicaţiile, dar de asemenea prelucrează oţelul, minereul de fier şi carbonatul de potasiu, se ocupă de prospectările petroliere, conduce bănci comerciale şi de investiţii, produce energia electrică şi construieşte avioane. Aceste întreprinderi ale sectorului public nu pot să dea faliment şi folosesc locurile de muncă ca o formă de patronaj politic. În întreaga economie braziliană şi, mai ales, în sectorul public, preţurile sunt stabilite mai puţin de către piaţă, cât de un proces de negociere politică cu sindicate puternice.[23]

Să vedem cum stau lucrurile în Peru. În cartea sa *Cealaltă cale*, Hernando de Soto descrie cum institutul său din Lima a încercat să înfiinţeze o fabrică fictivă respectând regulile impuse de legile stabilite de guvernul peruvian. Cele 11 proceduri birocratice necesare i-au luat 289 de zile şi l-au costat 1231 $ în taxe şi salarii pierdute (inclusiv două dări de mită), ceea ce reprezenta o valoare de 32 de ori mai mare decât salariul lunar minim.[24] În opinia lui de Soto, barierele ridicate împotriva

formării de noi companii constituie un obstacol major în calea liberei iniţiative în Peru, mai ales în cazul oamenilor săraci, ceea ce explică dezvoltarea rapidă a unei economii „neoficiale" (adică ilegale) a celor care nu vor, sau nu pot să se împace cu barierele impuse comerţului de către stat. Toate economiile importante latino-americane au mari sectoare „neoficiale" care produc între un sfert şi o treime din întregul Produs Naţional Brut. Nu mai e nevoie să o spunem, împingerea activităţii economice spre filiere ilegale nu prea are cum să ducă la o eficienţă economică. După cum spune romancierul Mario Vargas Llosa: „Unul dintre cele mai răspândite mituri despre America Latină este că înapoierea ei se datorează caracterului eronat al filozofiei liberalismului economic..." De fapt, argumentează Mario Vargas Llosa, acest liberalism nu a existat niciodată; ceea ce a existat în locul lui a fost o formă de mercantilism, adică „un stat birocratizat, obsedat de legi care consideră mai importantă redistribuirea avuţiei naţionale decât producerea ei", redistribuirea luând forma concesionării monopolurilor sau clauzei favorizante unei mici elite dependente de stat şi de care, la rândul lui, este dependent statul.[25]

Cazurile de intervenţie dezastruoasă a statului în problemele economice sunt nenumărate în America Latină. Cel mai cunoscut caz este acela al Argentinei, care în 1913 avea un Produs Naţional Brut pe cap de locuitor comparabil cu cel al Elveţiei, de două ori mai mare decât cel al Italiei şi jumătate din cel al Canadei. Îndelungatul declin al Argentinei de la dezvoltare la subdezvoltare îşi are originea în adoptarea politicii de substituire a importurilor ca reacţie la criza mondială economică a anilor '30. Aceste măsuri au fost întărite şi instituţionalizate sub conducerea lui Juan Perón în anii '50, care de asemenea, s-a folosit de puterea statului de a redistribui bogăţia în direcţia clasei muncitoare, ca mijloc de a-şi consolida baza puterii sale personale. Capacitatea conducătorilor politici de a respinge cu încăpăţânare imperativele realităţii economice nu este poate nicăieri mai bine demonstrată decât într-o scrisoare pe care Perón i-o scria în 1953 lui Carlos Ibañez, preşedintele Republicii Chile, în care îl sfătuia pe acesta:

> "Dă-le oamenilor, mai ales muncitorilor, totul. Când ţi se pare că le dai prea mult, dă-le şi mai mult. Vei vedea rezultatele. Toţi vor încerca să te sperie cu spectrul prăbuşirii economice. Dar asta nu e decât o minciună. Nu există nimic mai elastic decât economia de care toată lumea se teme pentru că nimeni nu o înţelege."[26]

Trebuie să spunem că, în clipa de faţă, tehnocraţii argentinieni înţeleg mai bine decât Juan Perón natura economiei lor. Argentina se confruntă acum cu problema descurajantă a desfiinţării moştenirii economiei de stat, sarcină care, ca o ironie a sorţii, revine unuia dintre discipolii lui Perón, preşedintele Carlos Menem.

Mai curajos decât Argentina lui Menem, Mexicul sub conducerea preşedintelui Carlos Salinas de Gortari a întreprins o serie vastă de reforme de liberalizare

economică, acestea incluzând reducerea ratelor impozitelor şi deficitelor bugetare, privatizarea (au fost vândute 875 din cele 1155 de companii deţinute de către guvern între 1982 şi 1991), luarea de măsuri împotriva evaziunii fiscale şi a altor forme de corupţie manifestate de corporaţii, birocraţi sau sindicate şi deschiderea unor discuţii cu Statele Unite asupra unui tratat de comerţ liber. Rezultatul la sfârşitul anilor '80, s-a văzut în trei ani de creştere a PNB real cu 3-4 procente şi într-o rată a inflaţiei de mai puţin de 20 de procente - foarte scăzută după standardele trecutului sau cele ale Americii Latine.[27]

Deci, socialismul nu mai prezintă vreo atracţie nici pentru ţările în curs de dezvoltare, nici pentru societăţile avansate din punct de vedere industrial. Acum treizeci sau patruzeci de ani, alternativa socialismului părea mult mai plauzibilă. Conducătorii ţărilor Lumii a treia, în cazul în care aveau onestitatea de a recunoaşte preţul în vieţi omeneşti al modernizării în stil sovietic sau chinez, puteau încă aduce argumentul că acesta era justificat de către obiectivul industrializării. Ţările lor erau ignorante, violente, înapoiate şi bântuite de sărăcie. Ei argumentau că modernizarea economică nu se făcea fără sacrificii nici în condiţiile capitalismului şi că în orice caz societăţile lor nu puteau să aştepte atâtea decenii cât le luaseră Europei şi Americii de Nord să ducă la capăt acest proces.

Astăzi, acest argument este din ce în ce mai greu de susţinut. Noile economii industrializate din Asia, repetând experienţa Germaniei de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi a Japoniei de la începutul secolului al XX-lea, au demonstrat că liberalismul economic permite celor care au început să se modernizeze mai târziu să ajungă din urmă şi chiar să-i depăşească pe cei care au început procesul modernizării de timpuriu şi că acest scop poate fi realizat în timpul unei generaţii, sau a cel mult două. Şi chiar dacă acest proces nu a fost nici el lipsit de dificultăţi, privaţiunile şi greutăţile îndurate de clasele muncitoare din ţări ca Japonia, Coreea de Sud, Taiwan şi Hong Kong sunt în mod hotărât benigne în comparaţie cu teroarea socială pe scară mare dezlănţuită împotriva populaţiilor Uniunii Sovietice şi Chinei.

Recentele experienţe ale Uniunii Sovietice, Chinei şi ale statelor Europei de Est de reconvertire a economiilor lor planificate la sistemul de piaţă indică o nouă gamă de criterii care ar trebui să oprească ţările în curs de dezvoltare să mai aleagă calea socialistă spre dezvoltarea economică. Să încercăm să ne imaginăm un conducător de partizani în jungla peruviană sau într-o comună din Africa de Sud, punând la cale o revoluţie marxist-leninistă sau maoistă împotriva guvernelor ţărilor respective. Ca şi în 1917 sau 1949, el trebuie să prevadă necesitatea de a pune mâna pe putere şi să folosească forţa coercitivă a statului pentru a distruge vechea ordine socială pentru a crea noi instituţii de economie centralizată. Dar în plus, el trebuie să anticipeze (bineînţeles, cu condiţia ca el să fie un partizan onest) că roadele primei revoluţii vor fi inevitabil limitate; el poate cel mult spera ca în decursul unei generaţii ţara sa să atingă nivelul economic al Germaniei de Est în anii '60 sau '70. Acest lucru nu ar fi chiar neînsemnat, dar nu ar permite depăşirea acestui nivel

pentru multă vreme. Şi dacă acest şef de partizani vrea să treacă dincolo de nivelul de dezvoltare al Germaniei de Est, cu toate sacrificiile demoralizante implicate atât pe plan social cât şi cele legate de mediul ambiant deteriorat, atunci el trebuie să prevadă în continuare o a doua revoluţie, în care mecanismul de planificare centralizată socialistă ar fi la rândul lui distrus şi instituţiile capitaliste reinstaurate. Dar nici această sarcină nu ar fi deloc uşoară, pentru că deja societatea aceasta ar fi ajuns la un sistem de preţuri total iraţional, clasa managerială va fi pierdut legătura cu practicile de ultimă oră din restul lumii, iar clasa muncitoare îşi va fi pierdut şi ultima rămăşiţă de etică a muncii pe care a posedat-o vreodată. Prin perspectiva acestor probleme, care sunt toate previzibile, pare mult mai simplu să fii partizan al economiei de piaţă şi să treci direct la cea de-a doua revoluţie fără a mai parcurge etapa socialistă. Adică să demolezi vechile structuri de reglementare birocratică, să desfiinţezi bogăţia, privilegiile şi statutul social al vechilor clase expunându-le concurenţei internaţionale şi să eliberezi energiile creatoare ale societăţii civile.

Logica unei ştiinţe moderne progresiste predispune societăţile umane la capitalism numai în măsura în care oamenii îşi pot vedea clar propriile interese economice. Mercantilismul, teoria dependenţei şi o mulţime de alte miraje intelectuale i-au împiedicat pe oameni să ajungă la o asemenea viziune clară. Dar experienţele Asiei şi Europei de Est oferă acum importante repere de evaluare reală a sistemelor economice de piaţă.

Mecanismul nostru poate explica acum crearea unei culturi universale de consum, bazate pe principii economice liberale, valabile atât pentru Lumea a treia cât şi pentru prima şi a doua. Extraordinar de productiva şi dinamica lume economică, creată de tehnologia avansată şi de organizarea raţională a muncii, are o uriaşă putere de omogenizare. Ea poate stabili legături fizice între diverse societăţi din întreaga lume prin crearea de pieţe internaţionale şi mai poate crea aspiraţii şi practici economice paralele într-o mulţime de societăţi diferite. Puterea de atracţie a acestei lumi creează o foarte puternică *predispoziţie* a tuturor societăţilor umane de a face parte din ea, iar succesul acestei participări reclamă adoptarea principiilor liberalismului economic. Aceasta este victoria supremă a video-casetofoanelor.

10
În patria culturii

„Şi iată că astfel ajunsei la voi, oameni de azi, în ţara culturii... Îmi era teamă, însă râdeam, că niciodată nu mai văzusem asemenea pestriţătură. Nu mă puteam opri din râs, iar picioarele şi inima nu-mi mai slujeau. E ţara tuturor ghiveciurilor de culori" îmi spuneam...

Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*[1]*

Acum ajungem la partea cea mai dificilă a discuţiei noastre: duce, oare, Mecanismul ştiinţei moderne la democraţia liberală? Dacă logica industrializării avansate, determinată de ştiinţa modernă, creează o puternică predispoziţie în favoarea capitalismului şi a economiei de piaţă, produce ea de asemenea guvernarea liberă şi participarea democratică? Într-un articol de mare răsunet scris în 1959, sociologul Seymour Martin Lipset demonstra că există într-o foarte mare măsură o corelaţie concretă între democraţia stabilă, pe de o parte şi nivelul de dezvoltare economică, pe de altă parte, şi de asemenea cu ceilalţi indici legaţi de dezvoltarea economică cum ar fi urbanizarea, învăţământul etc.[2] Există oare vreo legătură necesară între industrializarea avansată şi liberalismul politic care să explice această corelaţie? Sau poate că liberalismul politic este doar un produs cultural al civilizaţiei europene şi al diverselor sale ramificaţii care din diverse motive fără legătură între ele au produs, din întâmplare, cele mai remarcabile cazuri de industrializare?

După cum vom vedea, relaţia dintre dezvoltarea economică şi democraţie este departe de a fi întâmplătoare, dar motivele care se află în spatele alegerii democraţiei nu sunt esenţial economice. Ele au o *altă* sursă şi sunt facilitate de industrializare însă nu devin necesare datorită acesteia.

Strânsa legătură care există între dezvoltarea economică, nivelul învăţământului şi democraţie se vede foarte limpede în cazul Europei de Sud. În 1958, Spania a abordat un program de liberalizare economică, în care politica mercantilistă a statului franchist era înlocuită de o politică liberală care racorda economia spaniolă la cea a lumii din afara graniţelor ei. Acest program a condus spre o perioadă de dezvoltare economică foarte rapidă; în deceniul dinainte de moartea lui Franco economia spaniolă a înregistrat o creştere de 7,1 procente pe an. Ea a fost îndeaproape urmată de economiile Portugaliei şi Greciei care au realizat rate de creştere de 6,2 şi respectiv 6,4 procente pe an. Transformările sociale declanşate de industrializare au fost spectaculoase: în 1950, în Spania, numai 18% din populaţie locuia în oraşe cu mai mult de 100.000 de locuitori; în 1970, această cifră crescuse

* Versiunea românească de Victoria Ana Tăuşan, EDINTER, Bucureşti, 1991.

până la 34%.[4] În 1950 jumătate din populaţiile Spaniei, Portugaliei şi Greciei erau angajate în agricultură, faţă de o medie de 24% pentru Europa de Vest în general; în 1970 numai Grecia mai depăşea această cifră, pe când în Spania procentul scăzuse la 21%[5]. O dată cu urbanizarea şi cu creşterea interesului pentru cultura de consum care era creată în cadrul Comunităţii Europene, au crescut nivelul de instrucţie şi venitul personal. Chiar dacă aceste schimbări economice şi sociale nu au dus ele însele la pluralism politic, ele au creat mediul social în care pluralismul putea să înflorească o dată ce condiţiile politice ar fi devenit favorabile. Comisarul franchist pentru Planul de dezvoltare economică ce superviza cea mai mare parte a revoluţiei tehnocratice din Spania, Laureano Lopez Rodo, ar fi spus că Spania va fi pregătită pentru democraţie când venitul pe cap de locuitor va ajunge la 2000 $. Aceste cuvinte s-au dovedit a fi profetice: în 1974, înainte de moartea lui Franco, Produsul Naţional Intern ajunsese la cifra de 2446 $.[6]

O relaţie similară între dezvoltarea economică şi democraţia liberală se poate vedea în Asia. Japonia, primul stat modernizat din Asia de Est, a fost şi primul care a realizat o democraţie liberală stabilă. (Democratizarea Japoniei s-a realizat „cu pistolul la tâmplă", dar rezultatul s-a dovedit a fi mult mai durabil depăşind limita la care se putea spune că democraţia ar fi fost impusă cu forţa.) Taiwanul şi Coreea de Sud, deţinând locul al doilea şi al treilea în ierarhia statelor Asiei de Est ca nivel al învăţământului şi ca Produs Naţional Brut pe cap de locuitor, au trecut prin schimbări mult mai mari ale sistemelor politice.[7] În Taiwan, de exemplu, 45 % din Comitetul Central al Partidului de guvernământ Guomindag au diplome universitare, multe dintre ele obţinute în Statele Unite.[8] 45 % dintre taiwanezi şi 37% dintre sud-coreeni beneficiază de învăţământ superior faţă de 60% dintre americani şi 22% dintre britanici. Şi într-adevăr, exact tinerii, cei mai instruiţi membri ai Parlamentului taiwanez, sunt cei care şi-au dat silinţa să-l transforme într-o instituţie reprezentativă. Australia, Noua Zeelandă şi acele ţări înfiinţate de europeni în Asia s-au modernizat, bineînţeles cu mult înainte de cel de-al doilea război mondial.

În Africa de Sud, sistemul de apartheid a fost organizat în urma victoriei Partidului Naţional al lui D.F. Malan în 1948. Comunitatea bură pe care acesta o reprezenta era foarte înapoiată din punct de vedere socio-economic, mai ales în comparaţie cu societăţile europene contemporane. În perioada aceasta burii erau în majoritatea lor fermieri săraci şi neinstruiţi ce fuseseră mânaţi de secetă şi de greutăţi spre oraşe.[9] Burii s-au folosit de obţinerea puterii pentru a avansa social şi economic, mai ales în cadrul serviciilor din sectorul public. Între 1948 şi 1988 ei au trecut printr-o transformare spectaculoasă devenind o societate de profesionişti instruiţi şi întreprinzători cu domiciliul în zona urbană.[10] O dată cu ridicarea nivelului de instrucţie, au pătruns şi normele şi curentele politice ale lumii din afară, faţă de care ei nu se mai puteau izola. Liberalizarea societăţii sud-africane începuse deja la sfârşitul anilor '70 cu reintrarea în legalitate a sindicatelor muncitorilor de culoare şi cu slăbirea legilor cenzurii. Astfel, în februarie 1990, când s-a produs

deschiderea guvernului lui F.W. de Klerk către Congresul Naţional African, el nu făcea decât să urmeze opinia electoratului alb, care acum se deosebea prea puţin, prin educaţie şi profesii, de omologul său din Europa şi America.

Uniunea Sovietică, suferea de asemenea, o transformare socială comparabilă cu cea a statelor Asiei chiar dacă într-un ritm mai lent. Şi ea trecea de la o societate agricolă la una urbană, ridicând încontinuu nivelul învăţământului şi al celui de specialitate.[11] Aceste schimbări sociale, care se petreceau în planul al doilea în timp ce războiul rece se purta la Berlin şi în Cuba, au creat condiţiile care au încurajat paşii ce aveau să ducă spre democratizare.

Privind în jur în lume, remarcăm o foarte puternică corelaţie generală între modernizarea social-economică şi apariţia noilor democraţii. În mod tradiţional regiunile cele mai avansate din punct de vedere economic, Europa de Vest şi America de Nord, au fost şi cele care s-au bucurat de cele mai vechi şi mai stabile democraţii liberale ale lumii. Europa meridională le-a urmat îndeaproape, ajungând la o democraţie stabilă în anii '70. Din toată Europa meridională, Portugalia a avut cea mai dificilă tranziţie la democraţie pentru că pornise de la o bază social-economică inferioară celorlalte ţări din zonă; a fost nevoie de o mare mobilizare socială mai ales după trecerea vechiului regim. Imediat după Europa, urmează, din punct de vedere economic, Asia, ale cărei naţiuni s-au democratizat (sau sunt pe cale s-o facă) strict proporţional cu gradul lor de dezvoltare. Dintre fostele ţări comuniste ale Europei de Est, cele mai avansate economic - Germania de Est, Ungaria şi Cehoslovacia, urmate de Polonia - au realizat tranziţii rapide la democraţia deplină, în timp ce cele mai puţin dezvoltate precum Bulgaria, România, Serbia şi Albania, au ales comunişti reformatori în perioada 1990-1991. Uniunea Sovietică se află la un nivel de dezvoltare aproximativ egal cu cel al statelor mai mari din America Latină precum Argentina, Brazilia, Chile şi Mexic şi, la fel ca şi ele, nu a reuşit să ajungă la o ordine democratică stabilă. Africa, cea mai slab dezvoltată regiune a lumii, nu are decât câteva democraţii a căror stabilitate este incertă.[12]

Singura anomalie regională aparentă este Orientul Mijlociu care nu are democraţii stabile, dar care totuşi include un număr de state cu un venit pe cap de locuitor la nivel european sau asiatic. Dar acest fapt se explică simplu datorită petrolului: veniturile obţinute au permis unor state ca Arabia Saudită, Irak, Iran şi Uniunea Emiratelor Arabe să dobândească avantajele şi însemnele exterioare ale modernităţii - automobile, video-casetofoane, avioane de luptă Mirage şi altele - fără ca societăţile lor să fi trecut prin transformările sociale care survin în urma bunăstării acumulate prin munca populaţiilor lor.

Pentru a explica de ce industrializarea avansată ar trebui să ducă la democraţia liberală au fost avansate trei tipuri de argumente. Fiecare dintre acestea este imperfect. Primul este un argument funcţional care susţine că doar democraţia este capabilă să joace rol de mediere în reţeaua complexă de interese contradictorii

create de o economie modernă. Această concepţie a fost susţinută cu tărie de către Talcott Parsons, care considera democraţia drept un „element universal al evoluţiei" caracteristic tuturor societăţilor:

> Argumentul de bază în considerarea asocierii democratice ca fiind o universală... este următorul: cu cât o societate devine mai mare şi mai complexă, cu atât devine mai importantă o organizare politică eficace, nu numai datorită capacităţii sale administrative, dar şi datorită altui element care nu este lipsit de importanţă şi anume pentru că ea susţine o ordine juridică universalistă... Nici o altă formă instituţională fundamental diferită de asocierea democratică nu poate... *duce la consens în exercitarea [puterii şi autorităţii]*, prin intermediul anumitor persoane şi grupuri, şi la luarea unor decizii politice cu caracter de obligativitate.[13]

Putem reformula punctul de vedere al lui Parsons astfel: democraţiile sunt cel mai bine dotate pentru a face faţă numărului din ce în ce mai mare de grupări de interese create de procesul de industrializare. Să luăm în considerare noile apariţii pe scena socială în cursul industrializării: o clasă muncitoare care se diversifică tot mai mult datorită specializărilor diverselor ramuri, straturi noi de personal managerial ale căror interese nu coincid cu cele ale conducerii manageriale, funcţionari guvernamentali la nivel naţional, regional şi local şi valurile de imigranţi legali şi ilegali care încearcă să profite de deschiderea pieţei de muncă a ţărilor dezvoltate. Democraţia, se continuă această argumentare, este mai funcţională în acest cadru pentru că este mai adaptabilă. Stabilirea de criterii universale, deschise pentru participarea în cadrul sistemului politic permite noilor grupări sociale şi de interese să se exprime şi să se alăture consensului politic general. Şi dictaturile se pot adapta la schimbare şi în anumite cazuri acţionează mai repede decât democraţiile, cum a fost cazul oligarhiilor care au guvernat Japonia dinastiei Meiji după 1868. Dar istoria este plină de multe cazuri ale elitelor conducătoare care, din cauza îngustimii de vederi au pierdut contactul cu schimbările sociale rezultate în urma dezvoltării economice şi care se petreceau sub nasul lor, aşa cum s-a întâmplat cu junkerii prusaci sau cu elita latifundiarilor din Argentina.

Conform acestei concepţii, democraţia este mai funcţională decât dictatura pentru că multe dintre conflictele care se nasc între aceste noi grupuri sociale trebuie judecate fie în cadrul sistemului juridic sau, în cele din urmă, în cadrul celui politic.[14] Numai piaţa singură nu poate determina nivelul şi amplasarea optimă pentru investiţii în infrastructura publică. Nu poate stabili reguli de rezolvare a conflictelor de muncă, nu poate reglementa transportul aerian sau cel de mărfuri, nu poate impune reguli de protecţie a sănătăţii şi securitate a muncii. Fiecare dintre aceste probleme are o „încărcătură valorică" care este legată de sistemul politic. Şi ca acest sistem să poată arbitra corect aceste interese aflate în conflict, astfel încât

toate părţile principale implicate în economie să fie de acord, el, sistemul, trebuie să fie democratic. O dictatură ar putea rezolva aceste conflicte în numele eficienţei economice, dar funcţionarea armonioasă a unei economii moderne depinde de voinţa de a colabora a multelor sale componente sociale interdependente. Dacă acestea nu cred în legitimitatea arbitrului, dacă nu există *încredere* în sistem, nu va exista nici acea cooperare activă şi entuziastă necesară funcţionării armonioase a sistemului în ansamblul său.[15]

Un exemplu al felului în care se poate susţine că democraţia este mai funcţională în ţările dezvoltate este cel al mediului ambiant, problema centrală a timpurilor noastre. Printre rezultatele cele mai evidente ale industrializării avansate se numără şi nivelul ridicat al poluării şi deteriorării mediului. Acestea constituie ceea ce economiştii numesc „externalităţi", adică costuri impuse unor terţe părţi care nu afectează direct întreprinderile care cauzează paguba. În pofida diverselor teorii care dau vina deteriorării mediului fie pe capitalism fie pe socialism, experienţa ne-a arătat că nici unul dintre aceste sisteme nu este în mod special mai bun pentru mediul ambiant. Atât corporaţiile particulare cât şi întreprinderile şi ministerele socialiste îşi vor concentra atenţia asupra măririi productivităţii şi vor încerca să evite plata „externalităţilor" de câte ori vor putea să o facă.[16] Dar pentru că oamenii nu doresc doar prosperitatea economică ci şi un mediu ambiant lipsit de pericole pentru ei şi pentru copiii lor, statului îi revine rolul de mediator imparţial între cele două şi de asemenea, statul trebuie să împartă cheltuielile necesare protecţiei ecologice între toate sectoarele economice, astfel încât nici unul dintre ele să nu fie obligat să le suporte pe nedrept.

Şi, în această privinţă, experienţa comunistă, într-adevăr îngrozitoare în domeniul poluării, ne sugerează că nici capitalismul şi nici socialismul nu pot fi eficace în a rezolva problemele ecologice, ci numai democraţia. În general, sistemele democratice au reacţionat mult mai rapid la dezvoltarea conştiinţei ecologice din anii '60 şi '70 decât cele dictatoriale. Pentru că fără un sistem politic care să permită comunităţilor locale să protesteze împotriva instalării unui combinat chimic cu un grad înalt de toxicitate, fără libertatea organizaţiilor de supraveghere de a controla comportamentul companiilor şi întreprinderilor, fără o conducere politică naţională suficient de sensibilizată încât să vrea să acorde mijloace substanţiale protecţiei mediului, o naţiune ajunge la dezastre precum Cernobîlul sau desecarea Mării Aral, la o rată a mortalităţii infantile la Cracovia de 4 ori mai mare decât media pe plan naţional, sau la o rată de 70% de pierderi de sarcină în Boemia de Vest.[17] Democraţiile permit participarea şi reacţia la ceea ce se petrece, pentru că fără această reacţie guvernele vor avea întotdeauna tendinţa să favorizeze marile întreprinderi, care sporesc avuţia naţională, în detrimentul intereselor pe termen lung ale cetăţenilor.

Un al doilea argument care explică de ce dezvoltarea economică duce la democraţie este legat de tendinţa dictaturilor, sau a partidelor unice de guver-

nământ, de a degenera în timp, mai ales atunci când sunt confruntate cu sarcina de a conduce o societate avansată din punct de vedere tehnologic. Regimurile revoluţionare pot guverna cu succes în primii lor ani, în virtutea a ceea ce Max Weber numea autoritate carismatică. Dar o dată cu dispariţia fondatorilor regimului, nu există nici o garanţie că succesorii lor vor dispune de aceeaşi autoritate, sau că vor avea minimum de competenţă pentru a guverna ţara. Dictaturile de durată pot duce la excese groteşti, precum candelabrul de 40.000 de waţi al fostului dictator român Nicolae Ceauşescu, construit exact atunci când statul declara un program regulat de întrerupere a curentului. Lupte autodistructive pentru putere se nasc între urmaşii fondatorilor regimului, ei reuşind să se controleze unii pe alţii, dar nu să guverneze şi ţara. Alternativa la lupta nesfârşită pentru putere şi dictatura arbitrară sunt procedurile reglementate şi instituţionalizate de alegere a unor noi conducători şi de control al politicii. Dacă aceste proceduri de schimbare a conducătorilor există, cei care duc o politică proastă pot fi înlocuiţi fără să se demoleze întregul sistem.[18]

Există de asemenea o versiune a acestei teze care se aplică tranziţiilor de la regimurile autoritare de dreapta la democraţie. Democraţia rezultă în urma unui pact sau compromis între elite - armata, tehnocraţii, burghezia industrială - care obosite, frustrate sau împiedicându-se unele în ambiţiile celorlalte, acceptă în ultimă instanţă înţelegeri sau aranjamente de împărţire a puterii.[19] Atât în cazul comunismului cât şi al regimurilor autoritare de dreapta, tranziţia spre democraţie nu se face pentru că cineva ar dori-o neapărat, ci este mai degrabă un efect secundar al luptei elitelor.

Argumentul final şi cel mai solid care leagă dezvoltarea economică de democraţia liberală este că industrializarea produce societăţi burgheze, iar societăţile burgheze cer participarea politică şi egalitatea drepturilor. În ciuda decalajelor care apar frecvent în distribuirea veniturilor, în fazele de început ale industralizării, tendinţa *finală a dezvoltării economice* este de a promova o largă egalitate a condiţiilor, datorită enormei cereri de muncă calificată pe care o creează. Şi se pare că această egalitate a condiţiilor îi face pe oameni să-şi manifeste opoziţia faţă de sistemele politice în care nu se respectă egalitatea sau care nu le permit să participe bucurându-se toţi de aceleaşi drepturi.

Societăţile burgheze apar ca rezultat al învăţământului universal. Legătura dintre instrucţie şi democraţia liberală a fost frecvent observată şi este foarte importantă.[20] Societăţile industriale au nevoie de o imensă forţă de muncă - muncitori de înaltă calificare, manageri, tehnicieni, intelectuali - cu pregătire superioară; aşadar, nici cea mai cruntă dictatură nu poate să nu satisfacă necesitatea atât a învăţământului de masă cât şi a celui superior, foarte specializat, dacă doreşte să se avanseze economic. Asemenea societăţi, dezvoltate economic, nu pot să existe fără o amplă structură educaţională, foarte specializată. Într-adevăr, în ţările dezvoltate statutul social este determinat în mare măsură de nivelul de instrucţie al individului.[21] Diferenţele de clasă care există în prezent în Statele Unite, de

exemplu, se datorează în primul rând diferenţelor de studii. În calea celor care dispun de pregătire superioară nu se ridică multe obstacole. Inegalitatea se strecoară în cadrul acestui sistem doar ca rezultat al accesului inegal la instrucţie; lipsa de pregătire este cea mai sigură condamnare la un statut social inferior.

Efectul instrucţiei asupra atitudinilor politice este complicat, dar există motive de a crede că, cel puţin, aceasta creează condiţiile unei societăţi democratice. Scopul declarat al învăţământului modern este de a „scăpa" oamenii de prejudecăţi şi de formele tradiţionale de autoritate. Despre oamenii instruiţi se spune că nu se supun orbeşte autorităţii ci mai degrabă învaţă să judece singuri. Chiar dacă aceasta nu se întâmplă la nivel de masă, oamenii pot fi învăţaţi să-şi vadă propriul interes mai clar şi într-o perspectivă temporală de durată. Oamenii instruiţi ştiu să pretindă mai mult de la ei înşişi şi de la ceilalţi, cu alte cuvinte, ei dobândesc un anumit sentiment al demnităţii lor pe care o vor respectată de către concetăţenii lor şi de către stat. Într-o societate tradiţională rurală, este posibil ca un mare proprietar local (ca, de altfel, şi un comisar comunist) să recruteze ţărani pentru a ucide alţi ţărani ca să-i deposedeze de pământul lor. Ei nu o fac pentru că ar fi în interesul lor, ci pentru că sunt obişnuiţi să se supună autorităţii. Profesioniştii din ţările dezvoltate, pe de altă parte, pot fi recrutaţi pentru tot felul de cauze nebuneşti cum ar fi regimul alimentar de lichide sau cursele maraton, dar nu sunt deloc înclinaţi să se înroleze voluntari în armate private sau în plutoane de execuţie doar pentru că cineva îmbrăcat în uniformă le spune s-o facă.

Modificând puţin linia argumentării noastre, putem chiar susţine că elita tehnico-ştiinţifică necesară funcţionării economiilor industriale moderne va cere în cele din urmă o liberalizare politică din ce în ce mai mare, pentru că cercetarea ştiinţifică nu se poate desfăşura decât într-o atmosferă de libertate şi de schimb deschis de idei. Am văzut mai devreme cum apariţia unei mari elite tehnocratice în URSS şi în China a creat o anumită tendinţă în favoarea pieţei şi a liberalizării economice, acestea fiind în acord cu criteriile raţionalităţii economice. Aici argumentul este extins în domeniul politic: şi anume, că progresul ştiinţific nu depinde numai de libertatea acordată *cercetării* ştiinţifice, ci şi de societate şi de sistemul politic care sunt, în ansamblu, deschise dezbaterii şi participării libere.[22]

Acestea, deci, sunt argumentele care se pot aduce în favoarea legăturii dintre înaltul nivel al dezvoltării economice şi democraţia liberală. Existenţa unei legături *concrete* între cele două este de netăgăduit. Dar nici una dintre aceste teorii nu este, în final, potrivită pentru a stabili o legătură cauzală necesară.

Argumentul pe care-l asociem cu Talcott Parsons, în ideea că sistemul democraţiei liberale este cel mai capabil să rezolve conflictele pe baza acordului într-o societate complexă, este adevărat numai până la un punct. Universalitatea şi formalismul care caracterizează autoritatea legii în cadrul democraţiilor liberale oferă un spaţiu de acţiune uniform nivelat în care oamenii se pot concura unii pe alţii, pot forma coaliţii şi, în cele din urmă, pot face compromisuri. Dar democraţia

liberală nu este în mod necesar sistemul politic cel mai potrivit să rezolve conflictele sociale prin el însuşi. Capacitatea democraţiei de a rezolva paşnic conflictele este maximă atunci când aceste conflicte apar între aşa-numitele „grupuri de interese" între care există deja un amplu consens, în privinţa valorilor fundamentale sau a regulilor jocului şi când conflictele sunt în primul rând de natură economică. Dar există şi alte tipuri de conflicte care sunt mult mai greu de rezolvat, ele având de a face cu probleme ca statutul social moştenit şi naţionalitatea, pe care democraţia este mai puţin aptă să le soluţioneze.

Succesul democraţiei americane în înlăturarea conflictelor dintre diversele grupuri de interese din cadrul populaţiei sale eterogene şi dinamice nu implică faptul că democraţia ar fi la fel de capabilă să soluţioneze conflictele care apar în alte societăţi. Experienţa americană este unică în măsura în care americanii, după cum spunea Toqueville, „s-au născut egali".[23] În ciuda diversităţii mediilor sociale, ţărilor şi raselor cărora le aparţineau iniţial, venind în America, ei şi-au abandonat aceste identităţi şi au fost asimilaţi într-o nouă societate fără clase sociale foarte clar definite sau *împărţiri* după criterii naţionale şi etnice demult stabilite. Structura socială şi etnică a Americii a fost suficient de fluidă pentru a împiedica apariţia unor clase sociale rigide, subnaţionalisme sau minorităţi lingvistice semnificative.[24] Din toate aceste motive democraţia americană a fost foarte rar confruntată cu conflictele sociale insolubile ale altor societăţi mai vechi.

În plus, chiar democraţia americană nu a reuşit să rezolve cea mai arzătoare problemă etnică, aceea a americanilor de culoare. Sclavia negrilor a fost principala excepţie de la regula generală a americanilor „născuţi egali" şi, de fapt, democraţia americană nu a reuşit să soluţioneze problema sclaviei prin mijloace democratice. Multă vreme după abolirea sclaviei, şi după dobândirea deplinei egalităţi juridice, mulţi americani de culoare rămân profund înstrăinaţi de curentul principal al culturii americane. Datorită caracterului profund cultural al problemei, atât în ceea ce priveşte negrii cât şi albii, nu este sigur dacă democraţia americană este într-adevăr capabilă să facă ceea ce ar fi necesar pentru a-i asimila pe cetăţenii de culoare şi să treacă de la egalitatea formală a şanselor la egalitatea mai cuprinzătoare a condiţiilor.

Democraţia liberală poate să fie mai operativă pentru o societate care a obţinut deja un înalt grad de egalitate socială şi un consens în privinţa anumitor valori fundamentale. Dar pentru societăţile foarte polarizate de-a lungul coordonatelor reprezentând clasa socială, naţionalitatea sau religia, democraţia poate fi o formulă care să ducă la impas şi stagnare. Cea mai tipică formă de polarizare este aceea a luptei de clasă în ţările care au structuri de clasă foarte stratificate şi inegalitare rămase în urma unei ordini sociale feudale. Aceasta a fost situaţia Franţei în timpul Revoluţiei şi o situaţie similară caracterizează ţări ale Lumii a treia ca Filipine sau Peru. Societatea este dominată de o elită tradiţională, cel mai adesea formată din mari latifundiari, care nu sunt nici toleranţi faţă de alte clase, nici întreprinzători

eficienţi. Instituirea unei democraţii formale într-o asemenea ţară camuflează enorme decalaje de avere, prestigiu, statut social şi putere, pe care aceste elite le pot folosi pentru a controla procesul democratic. De unde rezultă o patologie socială cunoscută: dominaţia vechilor clase sociale generează o opoziţie de stânga la fel de intransigentă, care crede că însuşi sistemul democratic este corupt şi trebuie înlăturat împreună cu grupurile sociale protejate de acesta. O democraţie care protejează interesele unei clase avute şi ineficiente de mari proprietari de pământ şi care duce la război civil nu poate fi considerată ca fiind „funcţională" din punct de vedere economic.[25]

De asemenea democraţia nu este foarte eficientă în rezolvarea disputelor dintre diferitele grupuri etnice şi naţionale. Problema suveranităţii naţionale, în mod inerent, nu suportă compromisul: ea aparţine fie unui popor, fie celuilalt - armeni sau azeri, lituanieni sau ruşi - şi când grupuri diferite ajung la conflicte, foarte rar se poate ajunge la un compromis paşnic şi democratic, cum se întâmplă în cazul disputelor economice. Uniunea Sovietică nu putea să se democratizeze şi în acelaşi timp să rămână unitară, pentru că nu exista consens între diferitele naţionalităţi asupra unei cetăţenii şi identităţi comune. Democraţia avea să apară doar pe baza divizării ţării în entităţi naţionale mai mici. Democraţia americană a rezolvat surprinzător de bine problema diversităţii etnice dar această diversitate este cuprinsă între anumite limite: nici unul dintre grupurile etnice din America nu constituie comunităţi istorice, care trăiesc pe teritoriile lor tradiţionale sau vorbesc propria lor limbă, având amintirea unei naţionalităţi şi suveranităţi trecute.

O dictatură modernă poate fi, în principiu, mult mai eficace decât democraţia în crearea condiţiilor sociale care să permită atât creşterea economică capitalistă cât şi, în timp, apariţia unei democraţii stabile. Să luăm, de exemplu, cazul Filipinelor. Şi în prezent societatea filipineză continuă să fie caracterizată de o ordine socială extrem de inegalitară în zona rurală, unde un mic număr de familii de vechi proprietari de pământ controlează o mare parte din terenurile agricole ale ţării. Asemenea altor clase de mari moşieri, nici versiunea filipineză nu este caracterizată de prea mult dinamism şi eficienţă. Cu toate acestea, datorită poziţiei lor sociale, ei au reuşit să domine o mare parte a vieţii politice a Filipinelor după obţinerea independenţei. Dominaţia continuă a acestui grup social a dus la apariţia uneia dintre puţinele mişcări de gherilă maoistă din Asia de Sud-Est, aceea a partidului comunist filipinez şi a aripii sale militare, Noua Armată a Poporului. Căderea dictaturii Marcos şi venirea la putere a lui Corazon Aquino în 1986 nu au contribuit cu nimic la remedierea problemei distribuirii pământului sau a insurgenţei şi nu este lipsit de importanţă faptul că familia doamnei Aquino se număra printre cele mai mari proprietare de pământ din Filipine. De la alegerea ei, eforturile de aplicare a reformei agricole au eşuat datorită unei legislaturi în mare parte controlată exact de cei care i-ar fi fost ţinta. În acest caz, democraţia este împiedicată să realizeze tipul de ordine socială egalitară necesară fie ca bază a creşterii

economice capitaliste, fie pentru o stabilitate de durată a democraţiei înseşi.[26] În asemenea condiţii, poate că o dictatură ar servi mai bine scopului realizării unei societăţi moderne, aşa cum s-a întâmplat atunci când s-a folosit puterea dictatorială pentru reforma agrară din timpul ocupaţiei americane în Japonia.

Un efort similar de reformă a fost făcut de militarii de stânga care au guvernat Peru între 1968 şi 1980. Înainte de preluarea puterii de către militari, 50 % din pământul arabil din Peru era în posesia a 700 de moşieri care controlau în mare parte şi viaţa politică a ţării. Guvernul militar a promulgat cea mai radicală reformă agrară din America Latină, după cea cubaneză, înlocuind vechea oligarhie a marilor proprietari de pământ cu o nouă elită, modernă, a industriaşilor şi tehnobirocraţilor, facilitând creşterea dramatică a clasei de mijloc prin perfecţionarea învăţământului.[27] Acest interludiu dictatorial din Peru a adăugat povara unui sector de stat[28] mare şi ineficient dar a reuşit să elimine câteva dintre cele mai izbitoare inegalităţi sociale, îmbunătăţind astfel perspectivele de durată ale apariţiei unui sector economic modern, după ce militarii s-au întors în cazărmile lor în 1980.

Folosirea puterii dictatoriale a statului pentru a da o lovitură autorităţii grupurilor sociale stabilite nu este caracteristică numai pentru stânga leninistă; atunci când regimurile de dreapta recurg la aceasta, ea poate netezi calea către economia de piaţă şi deci spre realizarea celor mai înalte niveluri de industrializare. Capitalismul înfloreşte într-o societate mobilă şi egalitară în care o clasă de mijloc întreprinzătoare a dat la o parte proprietarii de pământ tradiţionali şi alte grupuri privilegiate, dar ineficiente din punct de vedere economic. Dacă o dictatură cu vederi reformatoare foloseşte constrângerea pentru a grăbi acest proces şi, în acelaşi timp, nu se lasă tentată să transfere resursele şi puterea de la o clasă tradiţională şi ineficientă de proprietari de pământ către un sector de stat la fel de ineficient, atunci nu există nici un motiv ca ea să fie incompatibilă economic cu cele mai moderne forme de organizare economică „post-industrială". Acest tip de logică i-a făcut pe Andranik Migranian şi pe alţi intelectuali sovietici să ceară o „tranziţie autoritară" către economia de piaţă în U.R.S.S. prin crearea unei preşedinţii naţionale cu puteri dictatoriale.[29]

Diviziunile sociale determinate de apartenenţa la clase, grupuri naţionale, etnice şi religioase diferite pot fi atenuate chiar de procesul economic de dezvoltare capitalist, făcând să crească şansele apariţiei unui consens democratic în timp. Dar nu există nici o garanţie că aceste diferenţe nu vor persista pe măsură ce o ţară se dezvoltă economic, sau dacă nu cumva, ele nu vor reveni sub o formă şi mai virulentă. Dezvoltarea economică nu a slăbit sentimentul identităţii naţionale în rândul canadienilor francofoni din Quebec; într-adevăr, teama lor de omogenizare în cadrul culturii predominant anglofone le-a accentuat dorinţa de a-şi păstra caracterul distinct. Dacă am spune că democraţia este mai funcţională în cazul societăţilor „născute egale" ca Statele Unite atunci se pune întrebarea în ce fel o naţiune ajunge la ea, la început. Democraţia nu devine neapărat mai funcţională pe

măsură ce societăţile devin mai complexe şi mai diverse. De fapt, ea eşuează exact atunci când diversitatea socială depăşeşte o anumită limită.

Cel de-al doilea argument prezentat mai înainte, anume că democraţia apare în cele din urmă ca un produs derivat al luptei pentru putere dintre elitele nedemocrate, fie acestea de stânga sau de dreapta, nu poate explica satisfăcător de ce trebuie să existe o evoluţie *universală* în direcţia democraţiei liberale. Pentru că, în această viziune, democraţia nu este *rezultatul preferat* al nici uneia dintre grupările care luptă pentru a ajunge la conducerea ţării. De fapt democraţia devine un fel de armistiţiu între fracţiunile rivale şi este vulnerabilă dacă echilibrul puterii se modifică între acestea şi una dintre ele iese câştigătoare. Cu alte cuvinte, dacă democraţia apare în Uniunea Sovietică numai pentru că personalităţi ambiţioase precum Gorbaciov şi Elţîn au nevoie de un băţ demagogic cu care să bată aparatul de partid existent, înseamnă că victoria oricăruia dintre ei va duce la anularea cuceririlor democratice. La fel, acest argument presupune că democraţia din America Latină este doar un compromis între autoritarismul de dreapta şi cel de stânga, sau între puternice grupări de dreapta, fiecare având propria viziune preferată asupra societăţii, pe care o va impune când va putea accede la putere. Aceasta ar putea fi o descriere corectă a procesului trecerii la democraţie în anumite ţări, dar, dacă democraţia nu este alegerea expresă a nimănui, ea nu prea are şanse de stabilitate. O asemenea explicaţie nu ne dă motive suficiente pentru a anticipa o evoluţie universală în acea direcţie.[30]

Argumentul final, că industrializarea modernă produce societăţi burgheze care preferă în mod firesc drepturi liberale şi participarea democratică, este corect până la un punct. Este destul de clar că instrucţia este, dacă nu o premisă absolut necesară, atunci măcar un element auxiliar al democraţiei foarte util. Este greu de imaginat o democraţie care funcţionează adecvat într-o societate în mare parte analfabetă în care oamenii nu pot profita de informaţiile asupra opţiunilor care li se oferă. Dar este cu totul altceva să spunem că instrucţia îi face neapărat pe oameni să creadă în normele democraţiei. Este adevărat că nivelul ridicat al învăţământului din ţări ca Uniunea Sovietică, China, Coreea de Sud, Taiwan şi Brazilia au fost îndeaproape asociate cu răspândirea normelor democratice. Dar întâmplarea face ca, în clipa de faţă, în principalele centre de învăţământ ale lumii să fie la modă ideile democratice: nu este deloc surprinzător ca un student din Taiwan care primeşte o diplomă de inginer de la UCLA să se întoarcă acasă cu convingerea că democraţia liberală reprezintă forma cea mai înaltă de organizare politică pentru o ţară modernă. Ceea ce nu înseamnă că există vreo legătură *necesară* între pregătirea sa inginerească, care va fi foarte importantă din punct de vedere economic pentru Taiwan, şi noile lui convingeri liberale democratice. Într-adevăr, ar fi o mare imprudenţă din partea unui democrat să creadă că instrucţia conduce în mod firesc la valorile democratice. În alte perioade, când ideile democratice nu erau atât de larg acceptate, tinerii care veneau să studieze în Occident se întorceau acasă crezând că fascismul sau

comunismul reprezintă viitorul societăţilor moderne. Învăţământul superior din SUA şi din ţările occidentale inculcă în prezent tinerilor perspectiva istoricistă şi relativistă a gândirii secolului al XX-lea. Acest lucru îi pregăteşte să devină cetăţeni ai unor regimuri liberal-democrate, încurajând un fel de toleranţă pentru puncte de vedere diferite dar îi mai învaţă şi că nu există nici un motiv capital pentru a crede în superioritatea democraţiei liberale faţă de alte forme de guvernare.

Faptul că oamenii instruiţi, aparţinând clasei de mijloc, din majoritatea statelor dezvoltate, industrializate, preferă în general democraţia liberală diverselor forme de autoritarism, ridică întrebarea de ce există această preferinţă. Este destul de clar că preferinţa pentru democraţie *nu* este dictată de logica procesului de industrializare în sine. Într-adevăr, logica acestui proces pare să indice exact în direcţia opusă. Pentru că, dacă o ţară anume are ca obiectiv principal creşterea economică înaintea tuturor celorlalte consideraţii, soluţia cu adevărat câştigătoare se pare că nu este nici democraţia liberală, nici socialismul leninist sau democratic, ci combinarea economiei liberale cu politica autoritară, pe care unii observatori au etichetat-o „statul birocratic-autoritar" sau ceea ce am putea numi un „autoritarism axat pe economia de piaţă".

Există multe dovezi concrete care indică faptul că ţările care se modernizează având un regim autoritar axat pe economia de piaţă sunt mai prospere decât omoloagele lor democrate. Din punct de vedere istoric, cele mai impresionante creşteri economice au fost înregistrate de către acest tip de stat, de la Germania imperială, Japonia epocii Meiji, până la Rusia din timpurile lui Witte şi Stolypin şi, mai recent, Brazilia, după preluarea puterii de către militari în 1964, Chile în timpul lui Pinochet şi, bineînţeles, Noile Economii industrializate din Asia.[31] Între 1961 şi 1968, de exemplu, rata medie anuală a creşterii economice din ţările democrate în curs de dezvoltare, precum India, Ceylon, Filipine, Chile şi Costa Rica, era de numai 2,1% în timp ce un grup de regimuri autoritare conservatoare (Spania, Portugalia, Iran, Coreea de Sud, Thailanda şi Pakistan) aveau o rată medie de creştere de 5,2%.[32]

Motivele pentru care un stat autoritar axat pe o economie de piaţă trebuie să fie mai prosper decât unul democratic sunt îndeajuns de evidente şi au fost descrise de economistul Joseph Schumpeter în cartea sa *Capitalism, socialism şi democraţie*. Chiar dacă alegătorii din ţările democrate susţin teoretic principiile de piaţă liberă, ei sunt gata să le abandoneze când interesele lor economice imediate sunt în joc. Este destul de limpede, deci, că publicul democrat va avea opţiuni economice raţionale şi că cei care vor fi în pierdere din punct de vedere economic vor uza de puterea lor politică pentru a-şi proteja poziţiile. Regimurile democrate, reflectând cerinţele diverselor grupări de interese din societăţiie lor au, în general, tendinţa să cheltuiască mai mult pentru asistenţa socială, să descurajeze creşterea producţiei prin măsuri de impozitare care nivelează veniturile, să protejeze industriile ineficiente şi necompetitive şi să aibă, de aceea, deficite bugetare şi rate ale inflaţiei tot

mai mari. Pentru a da un exemplu la îndemână, în timpul anilor '80, S.U.A. a cheltuit mai mult decât a produs, printr-o serie de deficite bugetare tot mai mari, limitând creşterea economică şi opţiunile generaţiilor viitoare pentru a menţine un înalt nivel al consumului actual. În pofida unei îngrijorări sporite că acest fel de risipă ar putea să fie păgubitoare în timp, atât din punct de vedere economic cât şi politic, sistemul democratic american nu a reuşit să abordeze serios această problemă pentru că nu se putea hotărî cum să aplice nepărtinitor măsurile de reducere a subvenţiilor de la buget şi de creştere a impozitelor. De aceea, în ultimii ani, în America, democraţia nu a demonstrat un înalt grad de funcţionalitate economică.

Pe de altă parte, regimurile autoritare sunt teoretic mai capabile să urmeze o politică economică într-adevăr liberală, netulburate de problemele de redistribuire, care sunt o piedică în calea creşterii economice. Ele nu trebuie să dea socoteală muncitorilor din industriile aflate în declin sau să subvenţioneze sectoare inficiente numai pentru că acestea au influenţă politică. Ele pot folosi efectiv puterea statului pentru a reduce consumul în interesul creşterii economice pe termen lung. În perioada sa de mare creştere economică din anii '60, guvernul sud-corecan a suprimat cererile salariale prin interzicerea grevelor şi refuzând să discute problemele creşterii consumului şi asistenţei sociale pentru muncitori. Dimpotrivă, trecerea la democraţie în Coreea de Sud, în 1987, a dus la proliferarea grevelor şi cererilor salariale pe care noul regim, ales democratic, trebuia să le rezolve. Rezultatul a fost creşterea semnificativă a costului forţei de muncă în Coreea de Sud şi diminuarea competitivităţii. Desigur, regimurile comuniste au reuşit să facă economii foarte mari şi investiţii prin stoarcerea consumatorilor, dar creşterea lor economică pe termen lung şi capacitatea de modernizare au fost limitate din cauza absenţei concurenţei. Dar, pe de altă parte, regimurile autoritare iau ce este mai bun din cele două sisteme: ele pot să impună o disciplină destul de strictă populaţiilor lor, lăsându-le, în acelaşi timp, îndeajuns de multă libertate pentru a încuraja inovaţiile şi folosirea celor mai moderne tehnologii.

Dacă un argument împotriva eficienţei economice a regimurilor democrate este că ele se amestecă prea mult în economie în interesul redistribuirii şi consumului, alt argument este că nu se amestecă destul. Regimurile autoritare cu o economie de piaţă sunt, în multe privinţe, mult mai etatiste în politica lor economică decât statele democrate dezvoltate din America de Nord şi Europa Occidentală. Dar acest etatism le face să încurajeze creşterea economică înainte de a fi preocupate de aspecte ca redistribuirea sau echitatea socială. Nu este evident dacă aşa-zisa „politică industrială", în care statul subvenţionează sau sprijină anumite sectoare economice în detrimentul altora, a împiedicat mai mult decât a încurajat economiile Japoniei şi cele ale altor Noi Economii Industrializate asiatice pe termen lung. Dar intervenţia în economie, atunci când este făcută cu competenţă şi nu depăşeşte parametrii unei pieţe competitive, a fost, în mod evident, pe deplin compatibilă cu rate de creştere foarte înalte. Planificatorii din Taiwan au reuşit, între sfârşitul anilor '70 şi începutul

anilor '80, să deplaseze resursele de investiţie de la sectoare ale industriei uşoare ca industria textilă la sectorul mai avansat al industriei electronice şi semiconductorilor, fără să ţină cont de suferinţa şi şomajul pe care le-au creat în primul sector. Politica industrială a funcţionat în Taiwan numai pentru că statul a putut să-şi apere planificatorii de presiunile politice astfel încât ei să poată consolida piaţa şi să ia hotărâri conform criteriilor eficienţei - cu alte cuvinte, a funcţionat pentru că Taiwanul nu era guvernat democratic. Ar fi mult mai puţin probabil ca o politică industrială americană să-şi îmbunătăţească competitivitatea economică, exact pentru că America este mai democrată decât Taiwanul sau decât Noile Economii Industrializate din Asia. Procesul de planificare ar deveni imediat ţinta presiunilor Congresului fie pentru a proteja industriile ineficiente, fie pentru a le promova pe cele care se bucură de un interes special.

Există o legătură de netăgăduit între dezvoltarea economică şi democraţia liberală, care se poate observa peste tot în lume. Dar natura exactă a acestei legături este mai complicată decât părea la început şi nu este explicată adecvat de nici una dintre teoriile prezentate până acum. Logica ştiinţei moderne şi procesul de industrializare pe care aceasta îl stimulează nu conduce într-o singură direcţie în sfera politică aşa cum se întâmplă în domeniul economic. Democraţia liberală este compatibilă cu maturitatea industrială şi este preferată de cetăţenii multor state avansate industrial dar, se pare că nu există o legătură *necesară* între cele două. Mecanismul pe care se întemeiază istoria noastră direcţională poate să ducă la fel de bine atât spre un viitor autoritar birocratic cât şi spre unul liberal. De aceea va trebui să căutăm în altă parte în încercarea noastră de a înţelege criza actuală a autoritarismului şi revoluţia democratică mondială.

11
Răspunsul la întrebarea lui Kant

La întrebarea lui Kant: Este oare, posibil să se scrie o Istorie Universală dintr-un punct de vedere cosmopolit?, răspunsul nostru dat la prima vedere este: da.

Ştiinţa modernă ne-a înzestrat cu un Mecanism a cărui desfăşurare progresivă dă atât direcţionalitate cât şi coerenţă istoriei umane, de-a lungul ultimelor secole. Într-o epocă în care nu mai putem deosebi experienţa Europei şi a Americii de Nord de cea a umanităţii în general, Mecanismul este într-adevăr universal. In afară de triburile pe cale de dispariţie din jungla Braziliei sau din Papua-Noua Guinee, nu există nici o ramură a umanităţii care să nu fie legată de restul lumii prin legătura economică universală a consumismului modern. Nu este un semn de provincialism ci chiar de cosmopolitism să recunoaştem că, de-a lungul ultimelor secole, a apărut ceva ce aduce cu o adevărată cultură universală care se concentrează în jurul creşterii economice datorate tehnologiei moderne şi relaţiilor sociale capitaliste necesare pentru a o produce şi susţine. Societăţile care au încercat să reziste acestei unificări, de la Japonia shogunatului Tokugawa şi Sublima Poartă, până la Uniunea Sovietică, Republica Populară Chineză, Birmania şi Iran, nu au reuşit să o facă mai mult de o generaţie sau două. Cele care nu au fost învinse printr-o tehnologie militară superioară au fost seduse de atrăgătoarea lume materială pe care a creat-o ştiinţa modernă. Chiar dacă nu toate ţările sunt capabile să devină societăţi de consum într-un viitor apropiat, nu prea există vreuna în lume care să nu nutrească această dorinţă.

Datorită dominaţiei ştiinţei moderne, ideea existenţei unei istorii ciclice este greu de susţinut. Asta nu înseamnă că uneori istoria nu se repetă. Cei care l-au citit pe Tucidide pot observa paralelismul între rivalitatea dintre Atena şi Sparta şi războiul rece dintre Statele Unite şi Uniunea Sovietică. Cei care au studiat ascensiunea şi prăbuşirea unor mari puteri în antichitate şi au făcut o comparaţie cu vremurile noastre, nu se înşală când găsesc asemănări. Dar repetarea unor vechi tipare ale istoriei este compatibilă cu o istorie dialectică, direcţională atâta vreme cât ne dăm seama că există memorie şi mişcare între repetiţii. Democraţia ateniană nu-i totuna cu democraţia modernă şi nici nu există un echivalent contemporan al Spartei, în ciuda asemănării cu Uniunea Sovietică stalinistă. O istorie cu adevărat ciclică ca cea imaginată de Platon şi Aristotel ar implica o catastrofă planetară de asemenea proporţii încât întreaga amintire a vremurilor trecute să fie pierdută. Chiar într-o epocă a armelor nucleare şi a ridicării temperaturii întregii planete, cu greu ne putem imagina un cataclism capabil să distrugă însăşi ideea de ştiinţă modernă. Atâta vreme cât nu este înfiptă o ţepuşă în inima „vampirei", ea se va reface - cu tot alaiul său social, economic şi politic - doar în decursul a câteva generaţii.

Răsturnarea completă a cursului ei ar însemna o ruptură cu ştiinţa modernă şi cu lumea economică creată de aceasta. Nu prea există perspectiva ca vreo societate contemporană să aleagă această cale şi, în orice caz, competiţia pe plan militar va face ca apartenenţa la această lume să se impună de la sine.

La sfârşitul secolului al XX-lea, Hitler şi Stalin apar ca drumuri lăturalnice ale istoriei care au dus spre o fundătură şi nu ca alternative reale pentru organizarea socială umană. Cu preţul unor incalculabile pierderi omeneşti, aceste totalitarisme în formă pură s-au epuizat în decursul unei generaţii - hitlerismul în 1945, stalinismul în 1956. Multe ţări au încercat să repete experienţa totalitară sub o formă sau alta, de la Revoluţia chineză în 1949 până la regimul exterminator al khmerilor roşii la mijlocul anilor '70, cu o mulţime de mici dictaturi hidoase între ele, de la Coreea de Nord, Yemenul de Sud, Etiopia, Cuba şi Afganistanul, de stânga, până la cele de dreapta din Iran, Irak şi Siria[1]. Dar toate aceste totalitarisme recente au în comun o anumită trăsătură: ele au apărut în ţări ale Lumii a treia, relativ înapoiate şi sărace[2]. Eşecul constant al comunismului de a câştiga teren în ţările dezvoltate şi răspândirea lui în ţările care se află doar în primele faze ale industrializării sugerează că „tentaţia totalitarismului" a fost, după cum spunea Walt Rostow, în primul rând, o „boală a tranziţiei", o condiţie patologică care îşi are originea în cerinţele politice şi sociale speciale ale ţărilor aflate într-un anumit stadiu de dezvoltare socio-economică.[3]

Dar ce putem spune atunci despre fascism, care a apărut într-o ţară foarte dezvoltată? Cum poate fi calificat naţional-socialismul german doar o fază a istoriei şi nu văzut mai degrabă ca o invenţie a modernităţii însăşi? Şi dacă generaţia care a trecut prin anii '30 a fost smulsă din starea sa de automulţumire de explozia de ură presupusă a fi fost „învinsă" de progresul civilizaţiei, cine poate garanta că nu vom mai fi surprinşi de o nouă erupţie venind dintr-o sursă până acum nelocalizată?

Răspunsul este că, bineînţeles, nu avem nici o garanţie şi nu putem asigura generaţiile viitoare că nu vor exista viitori Hitleri sau Pol Pot. Un pretins adept contemporan al lui Hegel care ar susţine că Hitler a fost *necesar* pentru a aduce democraţia în Germania după 1945 s-ar umple de ridicol. Pe de altă parte, o Istorie Universală nu are nevoie să justifice toate regimurile tiranice şi toate războaiele pentru a dezvălui un tipar mai amplu şi semnificativ în cadrul evoluţiei omeneşti. Nu înseamnă că forţa şi regularitatea pe termen lung a procesului evoluţiei se diminuează dacă admitem că procesul a suferit unele discontinuităţi majore, aparent inexplicabile, la fel cum teoria evoluţionistă nu este subminată de dispariţia bruscă a dinozaurilor. Nu ajunge doar să citãm simplu Holocaustul pentru a face să înceteze orice discuţie pe tema progresului sau raţionalităţii istoriei omeneşti, oricât de mult ne-ar paraliza oroarea acestui eveniment. Există o tendinţă de a nu dori să se discute raţional cauzele istorice ale Holocaustului, tendinţă asemănătoare în multe privinţe opoziţiei reprezentanţilor mişcărilor antinucleare faţă de discutarea în termeni raţionali a folosirii armelor nucleare în scopuri de prevenire sau strategice. În ambele cazuri există teama ascunsă că „explicaţia raţională" va îmblânzi imaginea

genocidului. Se întâmplă frecvent în rândul scriitorilor, care văd Holocaustul ca un eveniment cardinal al timpurilor moderne, să susţină că acesta este unic din punct de vedere istoric prin răul pe care l-a provocat, fiind în acelaşi timp o manifestare a unui potenţial rău universal care se află în adâncul tuturor societăţilor. Dar cele două posibilităţi se exclud reciproc: dacă acesta constituie un eveniment unic prin răul pe care l-a cauzat, un rău fără precedent, atunci trebuie să aibă cauze de asemenea unice, cauze pe care cu greu ni le putem imagina repetându-se în alte ţări, în alte timpuri.[4] De aceea el nu poate fi considerat sub nici o formă ca un aspect inevitabil al vremurilor moderne. Pe de altă parte, dacă este o manifestare a unui rău universal, atunci trebuie văzut ca o versiune extremă a unui fenomen îngrozitor, dar obişnuit, de exces naţionalist, care poate încetini dar nu poate provoca şi deraierea locomotivei istoriei.

Sunt înclinat să cred în viziunea care descrie Holocaustul drept fenomen unic, produs al unor condiţii istorice unice, care au fost convergente în Germania anilor '20 - '30. Aceste condiţii nu numai că nu sunt latente în majoritatea societăţilor dezvoltate, dar ar fi foarte greu (deşi nu imposibil) de repetat în cadrul altor societăţi în viitor. Multe dintre aceste circumstanţe, ca înfrângerea în urma unui război îndelungat şi crud şi criza economică, sunt bine cunoscute şi potenţial repetabile în alte ţări. Dar mai sunt şi altele care ţin de tradiţiile culturale şi intelectuale ale Germaniei acelui timp, de concepţia sa antimaterialistă şi de accentul pus pe luptă şi sacrificiu, care o deosebeau foarte mult de ţări liberale ca Franţa şi Anglia. Aceste tradiţii, care nu erau deloc „moderne", au fost puse la încercare de către violentele transformări sociale provocate de industrializarea „de seră" a Germaniei dinainte şi după războiul franco-prusac. Nazismul poate fi înţeles ca una dintre variantele, fie ea şi extremă, a „bolii tranziţiei", un produs secundar al procesului modernizării care nu a fost în nici un caz o componentă necesară a modernităţii în sine.[5] Nici una dintre aceste afirmaţii nu implică imposibilitatea apariţiei unui fenomen ca nazismul în clipa de faţă pe motiv că am fi avansat din punct de vedere social dincolo de acest stadiu. Indică, totuşi, că fascismul este o condiţie patologică şi extremă după care nu putem judeca modernitatea în ansamblu.

A spune că stalinismul sau nazismul sunt boli ale dezvoltării sociale nu înseamnă a nu vedea caracterul lor monstruos sau a fi lipsit de compasiune faţă de victimele lor. După cum remarca Jean-François Revel, faptul că democraţia a învins în unele ţări în anii '80 nu ajută cu nimic majorităţii oamenilor care au trăit în ultima sută de ani şi ale căror vieţi au fost distruse de totalitarism.[6]

Pe de altă parte, faptul că vieţile *lor* au fost irosite şi suferinţa lor nerăscumpărată nu ar trebui să ne lase fără replică atunci când încercăm să răspundem la întrebarea dacă există o structură raţională în desfăşurarea istoriei. Este răspândită ideea că o Istorie Universală, în măsura în care putem desluşi vreuna, trebuie să funcţioneze ca un fel de teodicee laică, adică o justificare a tot ce există prin prisma scopului final al istoriei. În mod raţional nu putem pretinde aşa ceva de la nici o Istorie

Universală. Dintru început, o asemenea construcţie intelectuală reprezintă o imensă abstracţie faţă de detaliile şi textura istoriei şi, inevitabil, sfârşeşte ignorând popoare şi epoci întregi care au constituit „preistoria". Orice Istorie Universală am construi, ea nu va relata multe întâmplări care au fost foarte reale pentru cei care le-au trăit. O Istorie Universală este doar o unealtă intelectuală; nu poate lua locul lui Dumnezeu pentru a mântui toate victimele istoriei. Şi nici existenţa discontinuităţilor dezvoltării istorice, precum Holocaustul - oricât ar fi ele de cutremurătoare - nu anulează evidenţa faptului că lumea modernă este un întreg coerent şi foarte puternic. Existenţa discontinuităţilor nu face mai puţin reale uimitoarele asemănări între experienţele oamenilor care au trecut prin procesul modernizării. Nimeni nu poate nega că viaţa în secolul al XX-lea este fundamental diferită de cea din epocile trecute şi puţini dintre cei care trăiesc acum confortabil în ţările democrate dezvoltate şi care teoretic dispreţuiesc ideea de progres istoric ar avea chef sa trăiască într-o ţară înapoiată din Lumea a treia care reprezintă, de fapt, o epocă aparţinând trecutului umanităţii. Putem recunoaşte faptul că lumea modernă a dat o nouă anvergură răului creat de natura umană, ne putem chiar îndoi de realitatea progresului moral uman şi, totuşi, putem să credem în continuare în existenţa unui proces istoric direcţional şi coerent.

12
Nu există democraţie fără democraţi

Trebuie să fie evident în clipa de faţă că Mecanismul pe care l-am înfăţişat până acum este în mod esenţial o interpretare economică a istoriei. „Logica ştiinţei moderne" nu are nici un fel de forţă de una singură, separată de fiinţele omeneşti care vor să folosească ştiinţa pentru a cuceri natura ca să-şi satisfacă propriile nevoi sau pentru a se apăra de primejdii. În sine, ştiinţa (fie sub forma producţiei de maşini sau a organizării raţionale a muncii) dictează doar un nivel de posibilităţi tehnologice determinat de legile de bază ale naturii. Dar dorinţa şi ambiţia îi împing pe oameni să exploateze aceste posibilităţi: nu dorinţa de a satisface un număr limitat de nevoi „naturale", ci aceea de a depăşi limitele impuse, aceea al cărei orizont de posibilităţi este în mod constant reprimat.

Mecanismul este, cu alte cuvinte, un fel de interpretare marxistă a istoriei care conduce la o concluzie total nemarxistă. Dorinţa „omului ca specie" de a produce şi consuma este cea care-l face să părăsească satul pentru oraş, să muncească în fabrici sau birouri mari şi nu să lucreze pământul, să-şi vândă munca celui care oferă cel mai mult în loc de a continua să exercite aceeaşi ocupaţie ca şi strămoşii săi, să se instruiască şi să se supună unui program după ceas.

Dar, contrar ideilor lui Marx, tipul de societate care permite oamenilor să producă şi să consume cea mai mare cantitate de produse pe baza celei mai depline egalităţi nu este o societate comunistă, ci una capitalistă. În volumul 3 al *Capitalului*, Marx descrie tărâmul libertăţii care va apărea în comunism, astfel:

De fapt tărâmul libertăţii începe exact acolo unde încetează munca, care este determinată de necesitate şi de banale consideraţii materiale; astfel prin natura lucrurilor ea se află dincolo de sfera producţiei materiale concrete. Exact la fel ca sălbaticul care trebuie să se lupte cu natura pentru a-şi satisface nevoile, pentru a întreţine şi reproduce viaţa, la fel trebuie să facă şi omul civilizat în cadrul tuturor formelor de organizare socială şi modurilor de producţie posibile. O dată cu dezvoltarea sa se extinde şi acest domeniu al necesităţii fizice ca rezultat al dorinţelor sale; dar, în acelaşi timp, forţele de producţie care satisfac aceste dorinţe cresc şi ele. Libertatea în acest domeniu poate fi obţinută doar printr-o colaborare cu Natura, instaurându-se un control comun om-Natură în locul unei supuneri orbeşti în faţa ei; aceasta obţinându-se cu cel mai mic consum de energie şi în cele mai favorabile condiţii, demne de natura umană. Dar, cu toate acestea mai rămâne totuşi un domeniu al necesităţii. Dincolo de acesta începe acea dezvoltare a naturii umane care este un scop prin ea însăşi, adevăratul tărâm al libertăţii, care, totuşi, nu poate înflori decât având la baza sa necesitatea. Scurtarea zilei de lucru este premisa ei esenţială.[1]

Tărâmul marxist al libertăţii este, de fapt, ziua de lucru de patru ore: adică, o societate atât de productivă, încât munca făcută de om dimineaţa să satisfacă toate nevoile fireşti ale lui, ale familiei şi tovarăşilor săi, lăsându-i după-amiaza şi seara libere pentru a vâna, pentru a face poezie sau critică. Într-un fel, societăţile comuniste precum Uniunea Sovietică sau fosta Germanie Democrată au realizat acest tărâm al libertăţii, de vreme ce puţini erau cei care munceau serios mai mult de patru ore pe zi. Dar timpul rămas era arareori petrecut scriind poezii sau critică, o astfel de activitate fiind uneori o cale de a ajunge după gratii; de obicei, acest timp era petrecut la coadă, sau bând, sau făcând planuri de a obţine un concediu într-un sanatoriu aglomerat pe un litoral poluat. Dar dacă „timpul de lucru necesar" pentru a satisface necesităţile primordiale era în medie de patru ore pentru muncitorii din ţările socialiste, pentru societăţile capitaliste acesta era de o oră sau două, iar cele şase sau şapte ore de „surplus de muncă" ale zilei de lucru nu se duceau numai în buzunarele capitaliştilor ci le permiteau muncitorilor să-şi cumpere automobile şi maşini de spălat, grătare şi rulote pentru camping. Dacă acesta ar fi sau nu un „tărâm al libertăţii" este altă problemă, dar muncitorul american era mult mai eliberat de sub imperiul necesităţii decât omologul său sovietic.

Desigur, statisticile asupra productivităţii fiecărui muncitor nu au nici o legătură cu fericirea. După cum explica Marx, nevoile materiale cresc o dată cu productivitatea şi ar fi interesant de ştiut care tip de societate ar păstra mai bine echilibrul dintre nevoi şi capacităţile productive, pentru a afla în ce fel de societate muncitorii ar fi mai mulţumiţi. Ca o ironie a sorţii, societăţile comuniste au ajuns să atingă nivelul mereu crescând de pretenţii al societăţii occidentale de consum fără a avea şi mijloacele de a le satisface. Erich Honecker avea obiceiul să spună că nivelul de trai din R.D.G. era mult mai ridicat decât cel din timpul Kaiserului, era mult mai ridicat decât cel al multor societăţi din istoria omenirii şi satisfăcea nevoile „fireşti" ale omului de câteva ori. Dar acest lucru nu prea mai avea importanţă. Est-germanii nu se comparau cu oamenii de pe vremea Kaiserului ci cu vest-germanii contemporani şi erau nemulţumiţi de societatea în care trăiau.

Dacă omul este în primul rând un animal economic mânat de dorinţele sale şi de raţiune, atunci procesul dialectic al evoluţiei istorice ar trebui să fie cam acelaşi în cazul unor societăţi şi culturi diferite. Aceasta a fost concluzia „teoriei modernizării" care a împrumutat de la marxism o viziune esenţialmente economică asupra forţelor care stau la baza schimbărilor istorice. Teoria modernizării pare mult mai convingătoare acum, în 1990, decât părea în urmă cu 15 sau 20 de ani când a fost puternic atacată în cercurile universitare. Aproape toate ţările care au reuşit să obţină un înalt nivel de dezvoltare economică au ajuns, de fapt, să semene între ele din ce în ce mai mult. Chiar dacă există o mare varietate de căi pe care ţările le pot urma pentru a ajunge la sfârşitul istoriei, sunt puţine versiunile moderne cu şanse de reuşită care să nu fie capitaliste şi liberal democrate[2]. Ţările care se află în plin

proces al modernizării, de la Spania şi Portugalia până la Uniunea Sovietică şi China, Taiwan, Coreea de Sud, au evoluat toate în această direcţie.

Dar, asemeni tuturor teoriilor economice asupra istoriei, teoria modernizării este oarecum nesatisfăcătoare. Ea este o teorie valabilă în măsura în care omul este o creatură economică, în măsura în care el este condus de imperativele creşterii economice şi ale raţionalizării industriale. Forţa ei de netăgăduit derivă din faptul că fiinţele omeneşti, mai ales atunci când trăiesc laolaltă, acţionează o mare parte din viaţă conform acestor motive. Dar există alte aspecte ale motivaţiei umane, care nu au nici o legătură cu economia şi în care îşi au originea discontinuităţile istoriei - majoritatea războaielor, erupţiile bruşte ale pasiunilor religioase, ideologice sau naţionaliste, care au dus la fenomene ca Hitler şi Khomeiny. O adevărată istorie Universală a omenirii ar trebui să poată explica nu numai tendinţele majore ascendente dar şi pe cele discontinue şi neaşteptate.

Din discuţia precedentă ar trebui să reiasă că nu putem explica fenomenul democraţiei în mod adecvat dacă încercăm să-l înţelegem exclusiv în termeni economici. O prezentare economică a istoriei ne duce până la porţile Ţării Făgăduinţei democraţiei liberale, dar nu prea ne lasă să trecem dincolo de ele. Procesul modernizării economice poate aduce cu sine anumite schimbări sociale de amploare ca, de exemplu, transformarea societăţilor tribale şi agricole în societăţi burgheze, urbane şi instruite, ceea ce într-un fel creează condiţiile materiale necesare democraţiei. Dar acest proces nu explică totuşi democraţia, pentru că dacă-l studiem cu atenţie, vom vedea că democraţia nu este aproape niciodată aleasă din motive economice. Primele revoluţii democratice importante, cele din Statele Unite şi Franţa, s-au petrecut amândouă exact când începuse Revoluţia industrială în Anglia, înainte ca vreuna dintre aceste ţări să se fi „modernizat" economic în accepţia pe care o dăm termenului astăzi. De aceea, se poate ca opţiunea lor pentru drepturile omului să nu fi fost condiţionată de către procesul de industrializare. Părinţii Întemeietori ai Americii trebuie să fi fost înfuriaţi de încercările Coroanei Britanice de a-i pune să plătească impozite fără să fi fost reprezentaţi în Parlament, dar hotărârea lor de a-şi declara independenţa şi de a purta războiul cu Marea Britanie pentru o nouă ordine democratică nu prea poate fi explicată ca o problemă de eficienţă economică. Atunci, ca şi în alte momente de mai târziu ale istoriei, era posibilă opţiunea pentru prosperitate fără libertate - de la Conservatorii care stăpâneau plantaţii şi care se opuneau Declaraţiei de Independenţă în Statele Unite, până la dictaturile reformatoare din Japonia şi Germania secolului al XIX-lea, la contemporani ca Deng Xiaoping care a oferit ţării sale liberalizarea şi modernizarea economică sub tutela permanentă a unui partid comunist dictatorial, sau la Lee Kuan Yew în Singapore, care susţinea că democraţia ar putea fi o piedică în calea spectaculosului succes din Singapore. Şi totuşi, în toate timpurile oamenii au făcut gestul non-economic de a-şi risca viaţa şi mijloacele de trai pentru a lupta pentru drepturi democratice. Nu există democraţie fără democraţi, adică fără un Om

Democrat în mod expres, care doreşte şi modelează democraţia întocmai cum şi el este modelat de aceasta.

De altfel, o Istorie Universală care se bazează pe evoluţia ştiinţei moderne poate avea sens numai în legătură cu ultimele patru sute de ani ai istoriei omenirii, adică de la descoperirea metodei ştiinţifice în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Şi totuşi nici metoda ştiinţifică, nici descătuşarea aspiraţiilor omeneşti care au declanşat eforturile ulterioare de cucerire şi supunere a naturii nu au apărut *ex nihilo* din condeiele lui Descartes sau Bacon. O Istorie Universală adevărată, chiar dacă s-ar baza în mare măsură pe ştiinţa modernă, ar trebui să înţeleagă originile premoderne ale ştiinţei şi ale aspiraţiilor care au precedat aspiraţiile Omului Economic.

Asemenea consideraţii indică faptul că nu am ajuns prea departe în încercarea noastră de a înţelege originea atât a revoluţiei liberale mondiale actuale cât şi a vreunei Istorii Universale pe care această revoluţie s-ar putea baza. Lumea economică modernă este o structură masivă şi impunătoare care deţine o mare putere asupra existenţei fiecăruia dintre noi, dar procesul prin care ea a luat fiinţă nu coincide cu istoria însăşi şi el singur nu este suficient pentru a spune dacă am ajuns sau nu la sfârşitul istoriei. Pentru a găsi răspunsul ar fi mai bine să ne bazăm, nu pe Marx şi pe tradiţia ştiinţelor sociale care s-au născut din concepţia sa economică asupra istoriei, ci pe Hegel, predecesorul său „idealist", primul filozof care a răspuns la provocarea lui Kant de a scrie o Istorie Universală. Pentru că felul în care a înţeles Hegel Mecanismul, care se află la baza procesului istoric, este incomparabil mai profund decât cel al lui Marx sau al vreunui alt gânditor contemporan din domeniul ştiinţelor sociale. Pentru Hegel, motorul principal al istoriei umane nu este ştiinţa modernă sau nivelul tot mai ridicat al aspiraţiilor omeneşti care o stimulează, ci, mai degrabă, un impuls total non-economic şi anume *lupta pentru recunoaştere*. Istoria Universală a lui Hegel completează Mecanismul pe care l-am descris, dar ne prezintă o viziune mai cuprinzătoare asupra omului - „omul ca *om*" - care ne permite să înţelegem discontinuităţile, războaiele şi erupţiile bruşte de iraţionalitate din paşnica dezvoltare economică, ce au caracterizat de-a lungul timpului istoria umană concretă.

Este important să ne întoarcem la Hegel şi pentru că ne oferă un cadru care ne ajută să înţelegem dacă procesul istoric ar putea continua la infinit sau dacă, de fapt, nu am ajuns cumva la sfârşitul istoriei. Ca punct de plecare al acestei analize să acceptăm teza hegeliano-marxistă că istoria trecută a evoluat *dialectic*, sau printr-un proces de contradicţii, lăsând de o parte, pentru moment, problema dacă această dialectică are o bază ideală sau materială. Adică, într-o parte a lumii apare o anumită formă de organizare socială şi politică, dar ea conţine o contradicţie internă care în timp duce la subminarea acesteia şi la înlocuirea ei de către o altă formă de organizare, superioară. Problema sfârşitului istoriei se poate pune în felul următor: Există „contradicţii" în cadrul ordinii noastre sociale liberal-democrate contemporane care să ne facă să ne aşteptăm la o continuare a procesului istoric ce ar duce

la o nouă ordine, superioară? Am putea recunoaşte o „contradicţie" dacă am vedea o sursă de nemulţumire socială îndeajuns de radicală pentru a duce în final la căderea societăţilor liberal-democrate în general - a „sistemului", în limbajul anilor '60. Nu ajunge să indicăm problemele democraţiilor liberale contemporane, nici chiar pe cele mai grave precum deficitele bugetare, inflaţia sau drogurile. O „problemă" nu devine o „contradicţie" dacă nu este atât de gravă încât, nu numai că nu poate fi rezolvată în cadrul sistemului, ci atacă chiar legitimitatea acestui sistem până când acesta ajunge să se prăbuşească sub propria greutate. De exemplu, sărăcirea continuă a proletariatului în societăţile capitaliste era pentru Marx nu doar o „problemă" ci o „contradicţie" pentru că trebuia să ducă la o situaţie revoluţionară care să demoleze întreaga structură a societăţii capitaliste şi să o înlocuiască cu una nouă. Invers, putem susţine că istoria a ajuns la capăt, dacă forma actuală de organizare socială şi politică este *pe deplin satisfăcătoare* pentru fiinţele omeneşti în trăsăturile lor esenţiale.

Dar cum am putea afla dacă au mai rămas contradicţii în cadrul ordinii noastre actuale? În esenţă, există două căi de abordare a acestei probleme. În prima, vom studia cursul concret al evoluţiei istorice pentru a vedea dacă există o structură demonstrabilă în cadrul istoriei care să indice superioritatea unei anumite organizări sociale. La fel ca economistul modern care nu încearcă să definească „utilitatea" sau „valoarea" unui produs în sine, ci acceptă evaluarea pieţei exprimată printr-un preţ, tot aşa trebuie să acceptăm evaluarea „pieţei" istoriei lumii. Ne putem imagina istoria omenirii ca un dialog sau o competiţie între diferite regimuri sau forme de organizare socială. Societăţile se „contrazic" unele pe altele în acest dialog fie ieşind învingătoare, fie supravieţuindu-şi unele altora - în anumite cazuri prin victorii militare, în altele prin superioritatea sistemului economic sau datorită unei mai mari coeziuni politice interne.[3] Dacă, de-a lungul secolelor, societăţile omeneşti evoluează sau converg către o singură formă de organizare socio-politică precum democraţia liberală, dacă se pare că nu există alternative viabile la democraţia liberală, dacă cei care trăiesc în societăţile liberal-democrate nu-şi manifestă nemulţumiri radicale faţă de modul lor de viaţă, putem spune că dialogul a ajuns la o concluzie finală şi definitivă. Filozoful istoricist ar fi obligat să accepte pretenţiile de superioritate şi finalitate ale democraţiei liberale. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*: istoria lumii este arbitrul care decide în final de partea cui se află dreptatea.[4]

Asta nu înseamnă că cei care urmează această cale trebuie să aibă cultul puterii şi succesului conform dictonului care spune că „unde este puterea acolo-i şi dreptatea". Nu e nevoie să susţinem fiecare tiran sau pretins făuritor de imperii care se plimbă ţanţoş pe scena istoriei pentru o clipă, ci doar acel regim sau sistem care supravieţuieşte *întregului* proces al istoriei umane. Aceasta implică capacitatea de a rezolva problema satisfacţiei umane care a fost prezentă de la începutul istoriei

omenirii şi, de asemenea, capacitatea de supravieţuire şi adaptare la mediul mereu schimbător al existenţei umane.[5]

O asemenea abordare „istoricistă", oricât ar fi ea de sofisticată, suferă de următorul defect: Cum putem şti dacă lipsa aparentă de „contradicţii" din sistemul social aparent victorios - în cazul nostru, democraţia liberală - nu este iluzorie şi dacă în timp nu vor apărea noi contradicţii care să ceară un nou stadiu al evoluţiei istoriei omenirii? Fără un concept de bază al naturii umane care să stabilească o ierarhie a trăsăturilor umane esenţiale şi neesenţiale ar fi imposibil să ne dăm seama dacă o pace socială aparentă reprezintă satisfacerea reală a aspiraţiilor umane şi nu rodul unui deosebit de eficient aparat poliţienesc sau, pur şi simplu, calmul dinaintea furtunii revoluţionare. Trebuie să reţinem că Europa din ajunul Revoluţiei franceze le părea multor observatori ai vremii ca având o ordine socială reuşită, capabilă de a satisface cerinţele oamenilor, la fel cum părea şi Iranul anilor '70 sau ţările Europei de Est în anii '80. Sau să luăm următorul exemplu: unele feministe contemporane afirmă că cea mai mare parte a istoriei precedente a fost istoria conflictelor dintre societăţile „patriarhale", dar societăţile „matriarhale", în care există un mai mare consens, care sunt mai materne şi favorabile păcii, constituie o alternativă viabilă. Dar aceasta nu se poate demonstra pe baza unor date concrete de vreme ce nu există societăţi matriarhale în clipa de faţă.[6] Şi totuşi, posibilitatea existenţei lor viitoare nu poate fi exclusă dacă concepţia feministă asupra posibilităţilor de eliberare a laturii feminine a personalităţii umane se dovedeşte a fi corectă. Şi dacă este aşa, atunci este clar că nu am ajuns la sfârşitul istoriei.

O abordare alternativă a problemei dacă am ajuns sau nu la sfârşitul istoriei ar putea fi una „transistorică", sau o abordare care să se bazeze pe ideea de natură. Adică, am putea evalua adecvarea democraţiilor liberale existente din punctul de vedere al noţiunii transistorice de om. Nu vom căuta pur şi simplu dovezi *empirice* ale nemulţumirii populare în societăţile lumii reale ale, să zicem, Marii Britanii sau Americii. Vom apela mai degrabă la o înţelegere a naturii umane, la acele atribute permanente, chiar dacă nu şi vizibile, ale omului ca *om* şi vom evalua adecvarea democraţiilor contemporane funcţie de acest standard. Această abordare ne-ar putea elibera de tirania prezentului, adică de normele şi pretenţiile stabilite chiar de societatea pe care vrem să o judecăm.[7].

Simplul fapt că natura umană nu este creată „odată pentru totdeauna" ci se autocreează „în decursul timpului istoric" nu ne scuteşte să vorbim despre natura umană, fie ca structură în cadrul căreia se petrece această creaţie de sine umană, fie ca despre un punct final sau *telos* spre care pare că se îndreaptă evoluţia istorică a omului.[8] De exemplu, dacă după cum sugerează Kant raţiunea omului nu se poate dezvolta pe deplin decât în urma unui lung proces social cumulativ, aceasta nu face ca raţiunea să fie un aspect mai puţin „natural" al omului.[9]

În final, ar fi imposibil să vorbim despre „istorie" şi cu atât mai puţin despre o „Istorie Universală" fără a ne raporta la un standard transistoric permanent, adică

la natură. Pentru că „istoria" nu este ceva dat, un simplu catalog a tot ce s-a întâmplat în trecut, ci un efort deliberat de extragere, separare a evenimentelor importante de cele neimportante. Criteriile pe care se bazează această separare sunt variabile. În ultimele câteva generaţii, de exemplu, s-a produs o deplasare de la istoria diplomatică şi militară către istoria socială, istoria femeilor şi a grupărilor minoritare sau, altfel spus, „istoria vieţii obişnuite". Faptul că obiectul atenţiei istoriei nu mai sunt cei bogaţi şi puternici, ci cei care se află mai jos pe scara socială nu înseamnă abandonarea criteriilor selecţiei istorice, ci doar modificarea acestora pentru a le adapta unei conştiinţe mai egalitare. Dar nici istoria diplomatică, nici cea socială nu pot evita să facă alegerea între important şi neimportant şi deci să se raporteze la un criteriu care există undeva „în afara" istoriei (şi, din întâmplare, în afara sferei competenţei istoricilor profesionişti ca istorici). Şi acest fapt este cu atât mai adevărat în privinţa unei Istorii Universale, care trebuie să opereze o selecţie (şi) mai strictă. Istoricul Universal trebuie să fie pregătit să excludă popoare şi perioade întregi care sunt în mod esenţial pre- sau neistorice pentru că nu au legătură cu „acţiunea" principală a povestirii sale.

Se pare că, inevitabil, va trebui să trecem de la o discuţie despre istorie la una despre natură, dacă vrem să abordăm serios problema sfârşitului istoriei. Nu putem discuta perspectivele pe termen lung ale democraţiei liberale - atracţia pe care aceasta o exercită asupra oamenilor care nu au cunoscut-o încă şi longevitatea sa în cazul celorlalţi care s-au obişnuit să trăiască conform normelor sale - dacă ne concentrăm doar asupra dovezilor „empirice" pe care ni le oferă lumea contemporană. De fapt, trebuie să evocăm direct şi explicit natura criteriilor transistorice după care evaluăm caracterul pozitiv sau negativ al oricărui regim sau sistem social. Kojève susţine că am ajuns la sfârşitul istoriei pentru că viaţa în statul universal şi omogen este *pe deplin satisfăcătoare* pentru cetăţenii săi. Cu alte cuvinte, lumea democratică liberală modernă este lipsită de contradicţii. Atunci când cântărim afirmaţiile sale nu trebuie să ne lăsăm distraşi de obiecţiile care interpretează greşit sensul controversei lui Kojève - de exemplu, indicând această pătură socială sau acest individ care este în mod evident nemulţumit pentru că i se refuză accesul la „lucrurile bune" ale societăţii, din cauza sărăciei, rasismului şi a altor motive asemănătoare. Întrebarea mai profundă care se pune este legată de principiile de bază - dacă „lucrurile bune" ale societăţii noastre sunt într-adevăr bune şi satisfăcătoare pentru „om ca *om*", sau dacă nu există, în principiu, o formă superioară de satisfacţie pe care l-ar putea oferi alt tip de regim sau organizare socială. Pentru a putea răspunde la această întrebare, pentru a înţelege dacă, de fapt, epoca noastră este „bătrâneţea omenirii", trebuie să ne întoarcem şi să studiem omul natural, aşa cum era el înainte de începutul procesului istoric, cu alte cuvinte să revenim la „primul om".

Partea a treia
LUPTA PENTRU RECUNOAŞTERE

13
La început, o luptă pe viaţă şi pe moarte de dragul prestigiului

Doar prin riscul vieţii se poate obţine libertatea; doar astfel se dovedeşte că esenţa conştiinţei nu este doar simpla existenţă, doar forma concretă sub care aceasta apare la început...

Individul care nu şi-a pus în joc viaţa, poate fără îndoială să fie considerat o persoană; dar el nu a obţinut adevărata sa recunoaştere ca o conştiinţă independentă.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*[1]

Toată dorinţa umană, antropogenetică - dorinţa care generează conştiinţa, realitatea umană - este, în cele din urmă, o funcţie a dorinţei de „recunoaştere". Iar riscul vieţii prin care realitatea umană „iese la lumină" este un risc asumat din pricina acestei dorinţe. De aceea, a vorbi despre originea conştiinţei înseamnă a vorbi de fapt despre o luptă pe viaţă şi pe moarte pentru „recunoaştere".

Alexandre Kojève, *Introducere la lectura lui Hegel*[2]

Ce este în joc pentru oamenii din toata lumea, din Spania şi Argentina până la cei din Ungaria şi Polonia, când răstoarnă dictaturile şi instaurează democraţia liberală? Într-o oarecare măsură, răspunsul este unul pur negativ pornind de la greşelile şi nedreptăţile ordinii politice anterioare: ei vor să scape de coloneii sau de conducătorii de partid care i-au oprimat şi să trăiască fără teama arestării arbitrare. Cei care trăiesc în Europa de Est sau în Uniunea Sovietică cred sau speră că vor obţine prosperitatea capitalistă, de vreme ce capitalismul şi democraţia, în mintea multora, sunt atât de strâns împletite. Dar după cum am văzut, este perfect posibil să existe proprietate fără libertate, cum s-a întâmplat în Spania sau în Coreea de Sud sau în Taiwan în perioada guvernării autocratice. Şi totuşi, în fiecare dintre aceste ţări prosperitatea nu a fost de ajuns. Orice încercare de a descrie impulsul uman fundamental care a declanşat revoluţiile liberale de la sfârşitul secolului al XX- lea, sau de fapt orice revoluţie liberală care a urmat celor

din secolul al XVIII-lea din America şi din Franţa, ca fiind doar de natură economică, ar fi total incompletă. Mecanismul creat de ştiinţa modernă rămâne doar o prezentare parţială şi, în cele din urmă, nesatisfăcătoare a procesului istoric. Guvernarea democratică exercită o forţă pozitivă de atracţie care îi este proprie: Când preşedintele Statelor Unite sau preşedintele Franţei laudă libertatea şi democraţia, ele sunt apreciate ca fiind bune prin ele însele şi acest fapt pare să aibă ecou în rândul oamenilor din toată lumea.

Pentru a înţelege această rezonanţă favorabilă democraţiei, trebuie să ne întoarcem la Hegel, primul filozof care a răspuns la chemarea lui Kant şi cel care a scris ceea ce rămâne în multe privinţe cea mai serioasă Istorie Universală. Conform interpretării lui Alexandre Kojève, Hegel ne oferă un „mecanism" alternativ prin care să înţelegem procesul istoric şi anume unul care se bazează pe „lupta pentru recunoaştere". Deşi nu e nevoie să renunţăm la descrierea economică a istoriei, „recunoaşterea" ne permite să recuperăm o dialectică istorică total nematerialistă care este mult mai bogată în înţelegerea motivaţiei umane decât versiunea lui Marx sau decât tradiţia sociologică care porneşte de la el.

Se pune, desigur, întrebarea firească dacă Hegel în interpretarea lui Kojève este într-adevăr Hegel în accepţia lui Hegel, sau dacă nu conţine cumva un adaos de idei de fapt „kojèviene". Kojève preia anumite elemente ale învăţăturii lui Hegel, cum ar fi lupta pentru recunoaştere şi sfârşitul istoriei şi le face elementul central al acelei învăţături într-un mod în care poate Hegel nu ar fi făcut-o. Deşi dezvăluirea filozofiei lui Hegel în varianta originală este importantă pentru scopurile „prezentului argument", nu ne interesează Hegel *per se* ci Hegel-interpretat-de-Kojève sau poate chiar un nou filozof, „sintetic" care se numeşte Hegel-Kojève. În cele ce urmează, când ne vom referi la Hegel, va fi de fapt vorba despre Hegel-Kojève, iar accentul principal va cădea mai mult pe idei decât pe filozofii care le-au formulat.[3]

Ar putea exista părerea că pentru a revela adevăratul înţeles al liberalismului este necesară o întoarcere în timp la gândirea acelor filozofi care au fost sursa originară a liberalismului, Hobbes şi Locke. Pentru că cele mai vechi şi cele mai durabile societăţi liberale - acelea care aparţin tradiţiei anglo-saxone, precum Anglia, Statele Unite şi Canada - s-au autoperceput în termenii concepţiei lui Locke. Vom reveni de fapt la Hobbes şi Locke, dar Hegel prezintă pentru noi un interes deosebit din două motive. În primul rând el ne oferă o înţelegere a liberalismului mai nobilă decât aceea a lui Hobbes şi Locke, pentru că aproape în acelaşi timp cu enunţarea liberalismului lockean a apărut şi o anumită jenă faţă de societatea pe care acesta o prezenta şi faţă de produsul tipic al acelei societăţi, *burghezul*. Această jenă îşi are originea, în cele din urmă, într-un singur fapt moral şi anume că *burghezul* este preocupat în primul rând de propria bunăstare materială, nu are spirit civic, nu este virtuos şi nu-l interesează soarta celor din jur. Pe scurt, *burghezul* este egoist; iar egoismul individului particular a fost ţinta principală a tuturor criticilor adresate societăţii liberale atât de stânga marxistă cât şi de dreapta aristocratic - republicană. Hegel, spre deosebire de Hobbes şi Locke, ne oferă o concepţie a

societăţii liberale asupra ei înseşi care se bazează pe latura neegoistă a personalităţii umane şi încearcă să păstreze această latură ca nucleu al proiectului politic modern. Dacă va reuşi în final rămâne de văzut: întrebarea din urmă va constitui subiectul ultimei părţi a cărţii de faţă.

Cel de-al doilea motiv al întoarcerii la Hegel îl constituie faptul că înţelegerea istoriei ca „luptă pentru recunoaştere" este realmente o modalitate foarte utilă şi clarificatoare de a vedea lumea contemporană. Noi, locuitorii democraţiilor liberale, ne-am obişnuit atât de mult cu o prezentare a evenimentelor curente care reduce motivaţia la cauze economice, suntem atât de profund *burghezi* în înţelegerea noastră, încât suntem adeseori surprinşi să descoperim că cea mai mare parte a vieţii politice este total noneconomică. Într-adevăr nu avem un vocabular comun pentru a vorbi despre acea latură a naturii umane care înseamnă mândrie şi dorinţă de afirmare şi care poartă răspunderea declanşării majorităţii războaielor şi conflictelor politice. „Lupta pentru recunoaştere" este un concept la fel de vechi ca şi filozofia politică şi se referă la un fenomen coincident cu însăşi viaţa politică. Dacă astăzi ne apare ca un termen ciudat, prea puţin familiar, aceasta se datorează numai „economizării" gândirii noastre în ultimele patru sute de ani. Şi totuşi, „lupta pentru recunoaştere" este evidentă peste tot în jurul nostru şi se află la baza mişcărilor contemporane pentru cucerirea drepturilor liberale din Uniunea Sovietică, Europa de Est, Africa de Sud, Asia, America Latină sau chiar din Statele Unite.

Pentru a dezvălui sensul „luptei pentru recunoaştere", trebuie să înţelegem conceptul de om, sau de natură umană la Hegel.[4] Pentru teoreticienii moderni ai liberalismului care l-au precedat pe Hegel, discutarea naturii umane era echivalentă cu o descriere a Primului Om, adică a omului în „stare naturală". Această „stare naturală" în accepţia dată de Hobbes, Locke şi Rousseau, nu însemna deloc o prezentare empirică sau istorică a omului primitiv ci, mai degrabă, un fel de experiment de gândire care înlătura toate acele aspecte ale personalităţii umane care erau doar rodul convenţiei - de exemplu, faptul de a fi italian, aristocrat sau budist - şi revela acele trăsături caracteristice omului ca om.

Hegel nega că ar fi avut o doctrină a stării naturale şi de fapt ar fi respins ideea unei naturi umane permanente şi neschimbătoare. Omul, pentru el, era liber şi *ne*determinat şi, din această cauză, capabil să-şi creeze propria sa natură în decursul istoriei. Şi totuşi, acest proces de autocreare avea un punct de pornire care, în pofida tuturor intenţiilor şi scopurilor declarate, arăta ca o doctrină a stării naturale.[5] În *Fenomenologia spiritului*, Hegel descria un „prim om" primitiv a cărui funcţie filozofică nu se deosebea de „omul în stare naturală" descris de Hobbes, Locke şi Rousseau. Adică, acest „prim om" era o fiinţă omenească prototipică, ce poseda acele atribute umane fundamentale care au existat înaintea apariţiei societăţii civile şi a procesului istoric.

„Primul om" hegelian are în comun cu animalele anumite dorinţe naturale, ca dorinţa de a mânca, de a dormi, de a se adăposti şi, înainte de toate, instinctul de

conservare al propriei existenţe. Până aici, el este parte a lumii naturale sau fizice. Dar „primul om" în viziunea lui Hegel este radical diferit de animale prin faptul că el nu doreşte numai obiecte reale, „pozitive" - o friptură sau o haină de blană care să-i ţină de cald sau un adăpost în care să trăiască - ci, de asemenea, obiecte complet nemateriale. Mai mult decât orice altceva, el doreşte dorinţa altor oameni, adică să fie dorit de alţi oameni sau să fie *recunoscut*. Într-adevăr, pentru Hegel, un individ nu poate deveni conştient de sine, adică conştient de sine ca fiinţă omenească separată, fără a fi recunoscut de alte fiinţe omeneşti. Cu alte cuvinte, omul a fost de la început o fiinţă socială: conştiinţa propriei valori şi identităţi sunt intim legate de valoarea pe care i-o atribuie alţi oameni. El este, după expresia lui David Riesman, în mod esenţial „conformist".[6] Chiar dacă animalele arată un comportament social, acest comportament este instinctual, şi se bazează pe satisfacerea reciprocă a nevoilor fireşti. Un delfin sau o maimuţă doreşte un peşte sau o banană, nu dorinţa altui delfin sau a altei maimuţe. După cum explică Kojève, numai un om poate dori „un obiect perfect inutil din punct de vedere biologic (cum ar fi o medalie sau drapelul inamicului)"; el doreşte asemenea obiecte nu pentru ele însele ci pentru că sunt dorite şi de alte fiinţe omeneşti.

Dar „primul om" în viziunea lui Hegel este diferit de animale şi în alt fel, mult mai profund. Acest om doreşte nu numai să fie recunoscut de alţi oameni, ci să fie recunoscut ca *om*. Şi ceea ce constituie identitatea omului ca om, cea mai profund umană trăsătură, este capacitatea omului de a-şi risca propria viaţă. Astfel întâlnirea „primului om" cu alţi oameni duce la o luptă violentă în care fiecare participant încearcă să-i facă pe ceilalţi să-l „recunoască" riscându-şi propria viaţă. Omul este în mod esenţial un animal social conformist, dar sociabilitatea lui nu-l conduce spre o paşnică societate civilă ci la o luptă violentă, pe viaţă şi pe moarte, numai pentru prestigiu. Această „luptă sângeroasă" poate avea unul din trei rezultate posibile. Poate duce la moartea ambilor combatanţi, caz în care viaţa însăşi, umană şi naturală, ia sfârşit. Poate duce la moartea unuia dintre combatanţi, în care supravieţuitorul rămâne nesatisfăcut pentru că nu mai există o altă conştiinţă umană care să-l recunoască. Sau, în cele din urmă, lupta se poate încheia cu o relaţie de la stăpân la sclav, în care unul dintre adversari se hotărăşte să suporte o viaţă de rob decât să înfrunte riscul morţii violente. Stăpânul este atunci satisfăcut pentru că şi-a riscat viaţa şi a dobândit pentru aceasta recunoaşterea din partea altei fiinţe omeneşti. Confruntarea iniţială dintre „primii oameni" în starea naturală concepută de Hegel este la fel de violentă ca starea naturală văzută de Hobbes sau starea de război la Locke, dar nu rezultă într-un contract social sau altă formă a societăţii civile paşnice, ci într-o relaţie extrem de inegală de la stăpân la sclav.[7]

Pentru Hegel, exact ca şi pentru Marx, societatea primitivă era împărţită în clase sociale. Dar spre deosebire de Marx, Hegel considera că cele mai importante diferenţe dintre clase nu se bazau pe funcţia lor economică, cum ar fi deosebirea dintre un moşier şi un ţăran, ci pe atitudinea faţă de moartea violentă. Societatea era împărţită în stăpâni

care erau gata să-şi rişte viaţa şi sclavii care nu voiau să o facă. Înţelegerea hegeliană a stratificării timpurii a claselor este probabil mult mai corectă din punct de vedere istoric decât cea marxistă. Multe societăţi aristocratice tradiţionale s-au născut din „ethos-ul războinic" al triburilor nomade care, printr-o mai mare vitejie şi cruzime, au cucerit popoare mai sedentare. După cucerirea iniţială, stăpânii din generaţiile următoare s-au stabilit la moşii, asumându-şi rolul economic de a percepe taxe sau tributul de proprietari de pământ de la marile mase de ţărani „robi" peste care domneau. Dar ethos-ul războinic - conştiinţa superiorităţii înnăscute bazată pe voinţa de a-şi risca viaţa - a rămas esenţa culturii societăţilor aristocratice din întreaga lume, multă vreme după ce anii de pace şi viaţă tihnită au dus la degenerarea acestor aristocraţi, transformându-i în curteni efeminaţi.

O mare parte a acestei prezentări hegeliene a omului primordial o să sune foarte ciudat în urechile omului modern, mai ales definirea dorinţei individului de a-şi risca viaţa într-o luptă pentru prestigiu pur şi simplu ca trăsătură umană fundamentală. Pentru că, nu este oare dorinţa de a-şi risca viaţa un obicei primitiv care a dispărut din lume, o dată cu duelurile şi vendetele?[8] În lumea noastră, mai există oameni care au obiceiul să-şi rişte viaţa în lupte sângeroase pentru un nume, un drapel sau o haină: dar, de obicei, ei aparţin unor bande care se numesc Bloods sau Crips şi trăiesc, fie din vânzarea drogurilor, fie în ţări precum Afganistan. În ce sens se poate spune despre un om care poate ucide sau poate fi ucis pentru ceva având o valoare pur simbolică, pentru prestigiu sau recunoaştere, că este mai profund uman decât cineva care dă înapoi în faţa unei provocări şi-şi aduce cazul înaintea instanţei judecătoreşti?

Importanţa dorinţei de a-şi risca viaţa într-o luptă pentru prestigiu poate fi înţeleasă doar dacă studiem mai profund viziunea lui Hegel asupra sensului libertăţii umane. În cadrul tradiţiei liberale anglo-saxone cu care suntem obişnuiţi, există o înţelegere de bun-simţ a libertăţii care ar fi pur şi simplu absenţa constrângerii. Astfel, după Thomas Hobbes, „LIBERTATEA înseamnă, în sensul propriu al cuvântului, absenţa opoziţiei - prin opoziţie înţelegând impedimentele externe ale mişcării - şi se poate aplica atât creaturilor iraţionale sau lucrurilor neînsufleţite, cât şi celor raţionale".[9] Conform acestei definiţii, despre o stâncă ce se prăvăleşte de pe deal sau despre un urs furios care umblă prin pădure se poate spune că sunt „liberi". Dar, de fapt, noi ştim că rostogolirea stâncii este determinată de gravitaţie şi panta dealului, la fel cum şi comportamentul ursului este determinat de acţiunea complexă a diverselor dorinţe, instincte şi nevoi naturale. Un urs înfometat care caută hrană prin pădure este „liber" doar într-un sens formal. Nu are de ales, trebuie să reacţioneze la foame şi să cedeze instinctelor sale. Urşii nu au obiceiul să organizeze greve ale foamei pentru cauze nobile. Căderea stâncii şi comportamentul ursului sunt determinate de propria lor natură fizică şi de mediul lor înconjurător. În sensul acesta sunt ca nişte maşini programate să funcţioneze conform unei serii de reguli, regulile esenţiale fiind legile fundamentale ale fizicii

Conform definiţiei lui Hobbes, orice fiinţă omenească care nu este împiedicată fizic de a face ceva, ar putea fi considerată „liberă". Dar în măsura în care o fiinţă omenească are o natură fizică sau animală, el sau ea pot fi consideraţi ca nimic mai mult decât un ansamblu finit de nevoi, instincte, dorinţe şi pasiuni, care interacţionează într-un mod complicat dar mecanic, de fapt, care determină comportamentul acelei persoane. Astfel, un om înfometat şi tremurând de frig care încearcă să-şi satisfacă nevoile fireşti de a se hrăni şi de a se adăposti nu este cu nimic mai liber decât ursul sau decât stânca; el este doar o maşinărie mai complicată care funcţionează după legi mai complicate. Faptul ca el nu întâlneşte nici o piedică în căutarea hranei şi a adăpostului creează doar aparenţa de libertate.

Marea scriere politică a lui Hobbes, *Leviathan*, începe exact cu o asemenea descriere a omului ca o foarte complicată maşinărie. El divizează natura umană într-o serie de pasiuni primare precum bucuria, durerea, frica, speranţa, indignarea şi ambiţia, care în anumite combinaţii, crede el, sunt suficiente pentru a determina şi explica întregul comportament uman. Astfel, în cele din urmă, Hobbes nu crede că omul este liber în sensul de a avea o capacitate de opţiune morală. El poate fi mai mult sau mai puţin raţional în comportamentul său, dar această raţionalitate serveşte doar unor scopuri dictate de natură precum autoconservarea. Şi natura, la rândul ei, poate fi pe deplin explicată prin legile materiei în mişcare, legi care fuseseră desluşite cu puţină vreme în urmă de către Sir Isaac Newton.

Spre deosebire de Hobbes, Hegel porneşte de la o înţelegere total diferită a omului. Nu numai că omul nu este determinat de către natura sa fizică sau animală, dar însăşi umanitatea sa constă în capacitatea sa de a învinge sau nega această natură animală. El este liber nu doar în sensul formal dat de Hobbes, de a nu fi constrâns fizic, ci liber în sensul metafizic de a fi total *ne*determinat de natură. Aceasta include propria sa natură, mediul natural înconjurător şi legile naturii. El este, pe scurt, capabil de o adevărată opţiune *morală*, adică, de a alege între două cursuri ale unei acţiuni nu doar pe baza utilităţii superioare a unuia dintre ele, nu doar ca rezultat al victoriei anumitor instincte şi pasiuni asupra altora, ci datorită unei libertăţi inerente de a-şi face şi de a adera la propriile reguli. *Demnitatea* specifică a omului nu rezidă într-o capacitate superioară de a calcula, care-l face o maşinărie mai deşteaptă decât animalele inferioare, ci exact în această posibilitate a unei opţiuni morale libere.

Dar cum ştim noi că omul este liber în acest fel mai profund? Desigur, multe aspecte ale opţiunii umane sunt de fapt simple calcule în slujba propriului interes care servesc doar satisfacerii dorinţelor şi pasiunilor naturale. De exemplu, un om se poate abţine să fure un măr din grădina vecinului său nu din simţ moral, ci pentru că se teme că pedeapsa va fi mai mare decât foamea lui în clipa respectivă sau pentru că ştie că vecinul va pleca într-o călătorie şi merele vor fi foarte curând la dispoziţia lui. Faptul că el poate face aceste calcule nu-l face să fie mai puţin determinat de instinctele naturale - în acest caz, foamea - decât un animal care apucă mărul fără ezitare.

Hegel nu nega că omul are o latură animală sau o natură finită şi determinată: el trebuie să mănânce şi să doarmă. Dar el este de asemenea capabil să acţioneze într-un fel care să contravină total instinctelor sale naturale, nu pentru a satisface un instinct mai puternic, ci pur şi simplu din dorinţa de a trece peste ele. De aceea dorinţa de a-şi risca viaţa într-o luptă de dragul prestigiului are un rol atât de important în prezentarea hegeliană a istoriei. Pentru că riscându-şi viaţa, omul dovedeşte că poate acţiona împotriva celui mai puternic instinct primar, instinctul de autoconservare. Cum spune Kojeve, dorinţa umană a omului trebuie să înfrângă dorinţa animalică de autoconservare. De aceea este important ca lupta de la începuturile istoriei să se fi dat doar de dragul prestigiului, doar pentru ceea ce pare a fi un fleac, un drapel sau o medalie care înseamnă recunoaştere. Motivul pentru care mă lupt este pentru a face o altă fiinţă omenească să recunoască faptul că sunt gata să-mi risc viaţa şi de aceea, sunt liber şi autentic uman. Dacă această luptă sângeroasă s-ar fi dat pentru un scop anume (sau cum am spune noi burghezii moderni, trecuţi prin şcoala lui Hobbes şi a lui Locke, pentru vreun scop raţional) precum protejarea familiei sau dobândirea pământului şi averii rivalului, atunci lupta însăşi s-ar fi dat pentru satisfacerea unei alte nevoi naturale. De fapt, multe animale inferioare sunt capabile să-şi rişte viaţa într-o luptă fie pentru apărarea puilor sau pentru jalonarea teritoriului în care îşi caută hrana. În fiecare caz, acest comportament este determinat de instinct şi există în scopul asigurării supravieţuirii speciei. Doar omul este capabil să se angajeze într-o bătălie sângeroasă pentru unicul scop de a demonstra că-şi dispreţuieşte propria viaţă, că el este ceva mai mult decât o maşinărie complicată sau un „sclav al propriilor pasiuni“[10], pe scurt, că are o demnitate specific umană pentru că este liber.

S-ar putea argumenta că acest comportament „contrainstinctual“ care este dorinţa de a-şi risca viaţa într-o luptă dată de dragul prestigiului este determinat doar de alt instinct mai profund şi atavic de care Hegel nu era conştient. Într-adevăr, biologia modernă sugerează că animalele, la fel ca şi oamenii, se angajează în lupta pentru prestigiu, deşi nimeni nu poate afirma că acestea sunt nişte agenţi morali. Dacă luăm în serios învăţătura ştiinţei moderne, domeniul uman este total subordonat domeniului naturii şi este la fel de mult determinat de legile naturii. Întregul comportament uman poate fi în cele din urmă explicat prin cel subuman, prin psihologie şi prin antropologie, care la rândul lor se bazează pe biologie şi chimie şi în final pe acţiunea forţelor fundamentale ale naturii. Hegel şi predecesorul său Immanuel Kant erau conştienţi de ameninţarea pe care o reprezentau bazele materialiste ale ştiinţei moderne faţă de posibilitatea opţiunii umane libere. Scopul fundamental al marii lucrări kantiene *Critica raţiunii pure* era de a delimita o „insulă“ într-o mare a cauzalităţii naturale mecanice care să permită, într-o modalitate riguros filozofică, opţiunii morale umane cu adevărat libere să coexiste cu fizica modernă. Hegel accepta existenţa acestei „insule“ care era de fapt mult mai mare şi cuprinzătoare decât îşi imaginase Kant. Amândoi considerau că în anumite

privinţe fiinţele omeneşti erau literalmente în afara acţiunii legilor fizicii. Aceasta nu însemna că fiinţele omeneşti se puteau deplasa mai repede decât viteza luminii sau erau capabile să anuleze acţiunea gravităţii, ci că fenomenele morale nu se puteau reduce doar la mecanica materiei în mişcare.

Nu intră în posibilităţile şi intenţiile noastre din momentul de faţă să analizăm cât este de potrivită această „insulă" creată de idealismul german; problema metafizică a posibilităţii opţiunii umane libere este, după cum spunea Rousseau, „l'abîme de la philosophie".[11] Dar dacă dăm la o parte pentru moment această chinuitoare problemă, putem totuşi observa că un fenomen *psihologic*, ca insistenţa lui Hegel asupra importanţei riscului morţii, ne indică ceva foarte real şi important. Fie că voinţa liberă există sau nu, de fapt toate fiinţele omeneşti se poartă *ca şi când* aceasta ar exista şi se apreciază una pe cealaltă funcţie de capacitatea lor de a avea ceea ce consideră drept opţiuni morale autentice. Deşi o mare parte a activităţii omeneşti este orientată către satisfacerea nevoilor naturale, destul de mult timp este dedicat urmăririi unor ţeluri mai puţin perceptibile. Oamenii nu caută doar confortul material, ci şi respectul sau recunoaşterea şi consideră că le merită pentru că au o anumită valoare sau demnitate. Psihologia, sau ştiinţa politică, care nu ar ţine cont de dorinţa omului de a fi recunoscut şi de voinţa sa de a acţiona uneori contra celui mai puternic instinct natural, ar comite o gravă eroare în privinţa unui aspect foarte important al comportamentului uman.

Pentru Hegel, libertatea nu era doar un fenomen psihologic, ci esenţa a ceva categoric uman. În acest sens, libertatea şi natura sunt diametral opuse. Libertatea nu înseamnă libertatea de a trăi în natură sau conform naturii; mai degrabă, libertatea începe abia acolo unde se termină natura. Libertatea umană apare doar atunci când omul este în stare să-şi depăşească limitele existenţei naturale, animale şi să-şi creeze un nou eu *pentru sine însuşi*. Punctul de plecare emblematic pentru acest proces de autocreare este lupta pe viaţă şi pe moarte de dragul prestigiului.

Chiar dacă această luptă pentru recunoaştere este primul act autentic uman, el este departe de a fi ultimul. Lupta sângeroasă dintre „primii oameni" la Hegel este doar începutul dialecticii hegeliene de la care mai este mult până la democraţia liberală modernă. Problema istoriei omeneşti poate fi văzută, într-un anumit sens, ca o căutare a unei modalităţi de a satisface atât dorinţa stăpânilor *cât* şi a sclavilor, de a fi recunoscuţi pe o bază reciprocă şi egală; istoria se încheie cu victoria unei ordini sociale care realizează acest scop.

Înainte de a prezenta etapele următoare din dezvoltarea dialecticii, ar fi util să subliniem diferenţele dintre viziunea lui Hegel asupra „primului om" în stare naturală şi cele aparţinând fondatorilor liberalismului modern, Hobbes şi Locke. Pentru că, dacă punctele de început şi cele de final ale învăţăturii hegeliene sunt aproape similare cu cele ale gânditorilor englezi, conceptul hegelian de om este radical diferit şi ne oferă o perspectivă foarte deosebită asupra democraţiei liberale contemporane.

14
Primul om

Pentru că fiecare om caută să fie apreciat de tovarăşul său la valoarea pe care el însuşi şi-o dă; şi în faţa tuturor manifestărilor de dispreţ sau subapreciere el încearcă fireşte, atât cât îndrăzneşte... să smulgă o mai mare apreciere din partea celor care îl dispreţuiesc, prin vătămare, şi de la alţii prin exemplu.

Thomas Hobbes, *Leviathan*[1]

Democraţiile liberale contemporane nu au apărut din negurile tradiţiei. Ca şi societăţile comuniste, ele au fost create în mod deliberat de fiinţele omeneşti într-un moment bine definit în timp, pe baza unei anumite înţelegeri teoretice a omului şi a instituţiilor politice adecvate guvernării societăţii umane. Deşi democraţia liberală nu-şi poate găsi originile într-un singur autor precum Karl Marx, ea susţine că se bazează pe principii raţionale specifice ale căror bogată obârşie intelectuală o putem localiza imediat. Principiile care stau la baza democraţiei americane, sistematizate în Declaraţia de Independenţă şi în Constituţia Statelor Unite se bazau pe scrierile lui Jefferson, Madison, Hamilton şi ale celorlalţi Părinţi Întemeietori ai Americii, care la rândul lor îşi formaseră multe din ideile lor pornind de la tradiţia liberală engleză a lui Thomas Hobbes şi John Locke. Dacă vrem să dezvăluim concepţia despre sine a celei mai vechi democraţii din lume - o concepţie care a fost adoptată de multe societăţi democrate din afara Americii de Nord - trebuie să ne întoarcem la scrierile politice ale lui Hobbes şi Locke. Pentru că deşi aceşti autori anticipează multe din presupunerile lui Hegel legate de natura „primului om", ei şi tradiţia liberală anglo-saxonă care se formează de la ei au o atitudine total diferită faţă de dorinţa de recunoaştere.

Thomas Hobbes este cunoscut în ziua de azi, în principal, pentru două lucruri: pentru caracterizarea făcută stării naturale ca fiind „solitară, săracă, animalică şi de scurtă durată" şi pentru doctrina sa asupra suveranităţii monarhice absolute care este frecvent comparată nefavorabil cu declaraţia mai „liberală" a lui Locke a dreptului la revoluţie împotriva tiraniei. Dar chiar dacă Hobbes nu a fost nici pe departe un democrat în sensul pe care îl dăm azi acestui cuvânt, el a fost în mod sigur un liberal, iar filozofia sa a fost sursa liberalismului modern. Pentru că Hobbes a fost primul care a stabilit principiul că legitimitatea guvernării derivă mai degrabă din drepturile celor guvernaţi decât din dreptul divin al regilor sau din superioritatea naturală a celor care deţin puterea. În această privinţă, diferenţele dintre el pe de o parte şi Locke sau autorul Decla-

raţiei de Independenţă a Americii, pe de altă parte, sunt neînsemnate în comparaţie cu prăpastia care-l desparte pe Hobbes de alţi autori mai apropiaţi de el în timp ca Filmer sau Hooker.

Hobbes îşi derivă principiile de drept şi justiţie chiar din felul în care caracterizează el omul în starea naturală. Starea naturală în viziunea lui Hobbes este o „concluzie a Pasiunilor" care poate că nu a existat niciodată ca o etapă generală în cadrul istoriei omeneşti, dar care există latent atunci când societatea civilă se prăbuşeşte - ieşind la iveală, de exemplu, în ţări ca Liban după ce acesta a căzut pradă războiului civil la mijlocul anilor '70. La fel ca lupta sângeroasă definită de Hegel, starea naturală la Hobbes are rolul de a ilumina condiţia umană aşa cum rezultă ea din interacţiunea celor mai permanente şi fundamentale pasiuni omeneşti.[2]

Asemănările dintre „starea naturală" văzută de Hobbes şi lupta sângeroasă la Hegel sunt izbitoare. În primul rând, amândouă sunt caracterizate de violenţa extremă: realitatea socială esenţială nu este dragostea sau buna înţelegere, ci un război dus de „fiecare om împotriva fiecărui om". Şi deşi Hobbes nu foloseşte expresia „luptă pentru recunoaştere", miza războiului tuturor împotriva tuturor este în mod esenţial aceeaşi cu cea întâlnită la Hegel:

> Astfel în natura omenească găsim trei cauze principale de ceartă: prima, concurenţa; a doua, neîncrederea; a treia, *gloria*... cea de-a treia îi face pe oameni să invadeze alte ţări din cauza unor fleacuri, pentru o vorbă, un zâmbet sau o părere diferită şi orice alt semn de subestimare fie direct adresat persoanei sau prin răsfrângere asupra celor apropiaţi, prietenilor, naţiunii sau profesiei căreia îi aparţin sau numelui lor.[3]

După Hobbes, oamenii se pot lupta între ei din cauza nevoilor lor naturale, dar cel mai adesea, ei intră în conflict din cauza unor „fleacuri" - cu alte cuvinte, pentru recunoaştere. Marele materialist Hobbes ajunge să descrie natura „primului om" în termeni care nu diferă de cei folosiţi de idealistul Hegel. Adică, principala pasiune care-i împinge pe oameni în războiul tuturor împotriva tuturor nu este lăcomia pentru câştiguri materiale, ci satisfacerea mândriei şi vanităţii câtorva oameni ambiţioşi.[4] Pentru că ceea ce Hegel numea „dorinţă pentru o dorinţă" sau căutarea recunoaşterii poate fi înţeleasă ca fiind nimic altceva decât pasiunea umană pe care în general o numim „mândrie" sau „sentimentul propriei demnităţi" (atunci când o aprobăm) şi „vanitate", „trufie" sau „*amour propre*" (atunci când o dezaprobăm).[5]

În plus, cei doi filozofi înţeleg amândoi că instinctul de autoconservare este într-un sens cel mai puternic şi cel mai larg împărtăşit dintre pasiunile naturale. Pentru Hobbes, acest instinct, împreună cu „acele lucruri care sunt necesare traiului tihnit" era cel care îl determina cel mai mult pe om să încline spre pace.

Atât Hegel cât şi Hobbes văd în lupta primordială o tensiune fundamentală între, pe de o parte, mândria omului sau dorinţa de recunoaştere, care-l face să-şi rişte viaţa într-o luptă pentru prestigiu, şi frica sa de moarte violentă care-l predispune să bată în retragere şi să accepte o viaţă de sclav în schimbul păcii şi securităţii. Şi în final, Hobbes acceptă afirmaţia lui Hegel că lupta sângeroasă a dus, din punct de vedere istoric, la relaţia dintre stapân şi sclav pentru că unul dintre combatanţi, temându-se pentru viaţa sa, i s-a supus celuilalt. Dominarea sclavilor de către stăpâni este considerată de Hobbes despotism, o condiţie care nu-l scoate pe om din starea naturală pentru că sclavii slujesc stăpânilor numai sub ameninţarea implicită a forţei.[6]

Hobbes şi Hegel se deosebesc fundamental, totuşi, acolo unde tradiţia anglo-saxonă ia întorsătura decisivă, în relativa greutate morală atribuită sentimentelor de mândrie sau vanitate (adică, „recunoaştere"), pe de o parte, şi fricii de moarte violentă, pe de altă parte. Hegel, după cum am văzut, consideră că dorinţa de a-şi risca viaţa într-o luptă de dragul prestigiului este, într-un sens, ceea ce îi face pe oameni mai umani, baza libertăţii umane. Hegel nu „aprobă", în final, relaţia foarte inegală dintre stăpân şi sclav şi ştie foarte bine că aceasta este atât primitivă cât şi tiranică. El înţelege, cu toate acestea, că este vorba de o etapă necesară a istoriei omenirii în care ambii termeni ai ecuaţiei de clasă, stăpâni şi sclavi, păstrează ceva important din punct de vedere uman. Conştiinţa stăpânului este pentru el într-un anumit sens superioară şi mai umană decât cea a sclavului, pentru că cedând în faţa fricii de moarte sclavul nu reuşeşte să se ridice deasupra naturii sale animale şi de aceea este mai puţin liber decât stăpânul. Cu alte cuvinte, Hegel găseşte ceva lăudabil din punct de vedere moral în mândria aristocratului-războinic care este gata să-şi rişte viaţa şi ceva nedemn în conştiinţa de sclav care caută să-şi păstreze viaţa înainte de orice.

Hobbes, pe de altă parte, nu găseşte nimic în mândria stăpânului aristocrat care să-l reabiliteze moral pe acesta: într-adevăr, exact această dorinţă de recunoaştere, de a lupta pentru un „fleac" de medalie sau drapel este sursa a tot ce înseamnă violenţă şi nefericire omenească în starea naturală.[7] Pentru el, cea mai puternică pasiune omenească este frica de moarte violentă, iar cel mai puternic imperativ moral - „legea naturii" - este conservarea existenţei fizice a individului. Autoconservarea este realitatea morală fundamentală; pentru Hobbes toate noţiunile justiţiei şi drepturilor se întemeiază pe căutarea prin mijloace raţionale a acestui scop: autoconservarea, în timp ce nedreptatea duce la violenţă, război şi moarte.[8]

Locul central ocupat de frica de moarte este ceea ce îl conduce pe Hobbes la ideea statului liberal modern. Pentru că în starea naturală, înainte de instituirea unor sisteme concrete legale şi de guvernare, „dreptul natural" al fiecărui om de a-şi apăra viaţa îi permitea să apeleze în acest scop la orice mijloace pe care le considera necesare, inclusiv cele violente. Atunci când

oamenii nu au acelaşi stăpân, rezultatul inevitabil este anarhia, războiul tuturor împotriva tuturor. Leacul împotriva anarhiei este guvernarea stabilită pe baza unui contract social, în care toţi sunt de acord „să sacrifice dreptul acesta la tot şi la toate şi să se mulţumească cu tot atâta libertate faţă de alţii câtă le-ar permite şi el acestora faţă de el însuşi". Singura sursă de legitimitate a statului este capacitatea sa de a proteja şi menţine acele *drepturi* pe care indivizii le posedă în calitatea lor de fiinţe omeneşti. Pentru Hobbes, dreptul fundamental al omului era dreptul la viaţă, adică păstrarea existenţei fizice a fiecărui om, iar singurul guvern legitim era acela în stare să apere viaţa şi să împiedice o întoarcere la războiul tuturor împotriva tuturor.[9]

Pacea şi apărarea dreptului la viaţă nu se capătă, totuşi, pe nimic. Elementul fundamental în contractul social al lui Hobbes este înţelegerea că în schimbul apărării existenţei lor fizice, oamenii vor renunţa la mândria şi vanitatea lor aducătoare de nedreptate. Hobbes cere, cu alte cuvinte, ca oamenii să renunţe la lupta lor pentru recunoaştere, în particular, la lupta lor pentru a fi recunoscuţi ca superiori datorită voinţei lor de a-şi risca viaţa într-o luptă pentru prestigiu. Acea latură a omului care caută să-şi arate superioritatea faţă de alţi oameni, să-i domine datorită meritelor sale, nobilul personaj care luptă împotriva limitelor sale „omeneşti, mult prea omeneşti" va fi convins de nesăbuinţa mândriei sale. Tradiţia liberală care porneşte de la Hobbes îi vizează în mod explicit pe puţinii care încearcă să-şi depăşească natura „animală" şi îi constrânge în numele unei pasiuni care constituie cel mai mic numitor comun uman - instinctul de autoconservare. Într-adevăr acesta este un numitor comun nu numai fiinţelor omeneşti, ci şi animalelor „inferioare". Spre deosebire de Hegel, Hobbes consideră că dorinţa de recunoaştere şi nobilul dispreţ pentru ceea ce nu este „decât" viaţa nu este începutul libertăţii omului ci sursa nefericirii lui.[10] Şi de aici titlul celei mai faimoase cărţi a lui Hobbes: explicând că Dumnezeu, după ce a dezlănţuit marea putere a Leviathanului, l-a numit „Rege al celor Mândri", Hobbes compara statul descris de el cu Leviathanul pentru că acesta este „Regele tuturor copiilor trufiei".[11] Leviathanul nu satisface aceasta trufie ci şi-o subordonează.

Distanţa de la Hobbes la „spiritul lui 1776" şi la democraţia liberală modernă este foarte mică. Hobbes credea în suveranitatea monarhică absolută, nu din cauza unui drept inalienabil al regilor de a domni, ci pentru că, după părerea sa, un monarh putea fi investit cu ceva care semăna cu asentimentul populaţiei. Consimţământul celor guvernaţi, credea el, nu putea fi obţinut numai, după cum considerăm noi astăzi, prin alegeri libere, pluripartite prin vot secret şi universal, ci printr-un fel de consimţământ tacit exprimat prin dorinţa unui cetăţean de a trăi în cadrul unei anumite forme de guvernare şi de a-i respecta legile.[12] Pentru Hobbes exista o diferenţă foarte clară între despotism şi guvernarea legitimă, chiar dacă cele două puteau părea similare în aparenţă (adică, amân-

două luând forma monarhiei absolute): un conducător legitim, spre deosebire de un despot, avea încuviinţarea populaţiei. Preferinţa lui Hobbes pentru monarhie în detrimentul guvernării parlamentare sau democrate reflecta credinţa sa în necesitatea unei cârmuiri puternice pentru a-i înlătura pe cei trufaşi şi nu contestarea principiului suveranităţii populare în sine.

Partea slabă a argumentului lui Hobbes derivă din tendinţa monarhilor de a aluneca pe nesimţite pe panta despotismului; fără un mecanism instituţional precum alegerile ce consemnau acordul popular, ar fi, de cele mai multe ori, greu de aflat dacă un anume monarh are sau nu acest acord. Astfel, a fost relativ uşor pentru John Locke să modifice doctrina lui Hobbes asupra suveranităţii monarhice într-una a suveranităţii parlamentare sau legislative bazate pe o guvernare a celor ce au obţinut majoritatea voturilor. Locke era de acord cu Hobbes că autoconservarea este pasiunea fundamentală şi că dreptul la viaţă este dreptul fundamental din care derivă toate celelalte. Deşi viziunea sa asupra statului este mai blândă decât a lui Hobbes, el era de acord că acesta avea tendinţa să degenereze în război sau anarhie şi că guvernarea legitimă era urmarea nevoii de a-l proteja pe om de propria violenţă. Dar Locke sublinia că monarhii puteau viola dreptul omului de autoconservare atunci când un rege, în mod arbitrar, lua avutul şi viaţa unui supus. Soluţia pentru aceasta nu era monarhia absolută ci guvernarea limitată, un regim constituţional care să ofere garanţii de respectare a drepturilor civile fundamentale şi a cărui autoritate să derive din acordul celor guvernaţi. Conform concepţiei lui Locke, dreptul natural la autoconservare - despre care vorbise Hobbes - implica un drept la revoluţie împotriva unui tiran care ar fi fost nedrept şi şi-ar fi folosit puterea împotriva intereselor poporului său. La acest drept se referă primul paragraf al Declaraţiei de Independenţă care vorbeşte de necesitatea ca „un popor să desfiinţeze legăturile politice care l-au legat de un altul".[13]

Locke nu contrazicea evaluarea relativă făcută de Hobbes meritelor morale ale recunoaşterii în comparaţie cu autoconservarea: cea dintâi trebuia sacrificată celei de a doua, care constituia dreptul natural fundamental din care proveneau toate celelalte. El, spre deosebire de Hobbes, susţinea că omul avea dreptul nu doar la simpla existenţă fizică, ci la o viaţă confortabilă, chiar potenţial prosperă; societatea civilă nu exista doar pentru a păstra pacea socială, ci şi pentru a proteja dreptul „celor harnici şi raţionali" de a crea abundenţa pentru toţi oamenii, prin intermediul instituţiei proprietăţii private. Sărăcia naturală este înlocuită de belşugul societăţii, astfel încât „un rege al unui teritoriu mare şi rodnic [din America] se hrăneşte, locuieşte şi este mai prost îmbrăcat decât un lucrător cu ziua în Anglia."

Primul om, în viziunea lui Locke, este asemănător cu cel al lui Hobbes şi total diferit de cel hegelian: deşi el se luptă pentru recunoaştere, în starea naturală, el trebuie educat să-şi subordoneze dorinţa de recunoaştere dorinţei de

a-şi conserva existenţa şi dorinţei de a face confortabilă această viaţă. Primul om la Hegel nu doreşte ceva material ci are o altă dorinţă, recunoaşterea de către ceilalţi a libertăţii şi umanităţii sale, dar căutând această recunoaştere se arată indiferent faţă de „lucrurile acestei lumi", de la proprietatea privată până la propria sa viaţă. Primul om lockean, dimpotrivă, intră în societatea civilă nu numai pentru a-şi apăra avutul material pe care îl avea în starea naturală, ci pentru a-şi deschide posibilitatea de a dobândi mai mult, fără limită.

În ciuda eforturilor unor cercetători de astăzi de a vedea rădăcinile sistemului american în concepţia republicană clasică, gândirea întemeietorilor Americii era impregnată cu ideile lui John Locke.[14] Adevărurile „evidente" ale lui Thomas Jefferson despre dreptul oamenilor la viaţă, la libertate, şi acela de a-şi căuta fericirea nu se deosebeau în esenţă de ceea ce Locke considera ca fiind drepturile fireşti la viaţă şi proprietate. Fondatorii Americii considerau că americanii aveau aceste drepturi în calitatea lor de fiinţe omeneşti, înainte de stabilirea vreunei autorităţi politice asupra lor şi că scopul esenţial al guvernării este de a proteja acele drepturi. Lista drepturilor cu care americanii se simt înzestraţi de la natură s-a extins dincolo de dreptul la viaţă, libertate şi căutarea fericirii, ajungând să le includă nu numai pe cele din Declaraţia Drepturilor Omului ci şi altele cum ar fi, de exemplu, „dreptul la viaţă privată", formulat mai recent. Indiferent de seria specifică a drepturilor enumerate, totuşi, liberalismul american şi cel al altor republici constituţionale similare împărtăşesc aceeaşi concepţie că aceste drepturi jalonează o sferă a opţiunii individuale în care puterea statului este strict limitată.

Pentru un american trecut prin şcoala gândirii lui Hobbes, Locke, Jefferson şi a celorlalţi Părinţi Întemeietori ai Americii, stima pe care o manifestă Hegel pentru stăpânul aristocrat care-şi riscă viaţa într-o bătălie de dragul prestigiului poate părea foarte teutonică şi perversă. Nu pentru că vreunul dintre aceşti gânditori anglo-saxoni nu ar fi putut să recunoască în primul om al lui Hegel un tip uman autentic. Mai degrabă aceasta se datorează faptului că ei au considerat că politica este într-un sens efortul de a-l convinge pe aşa-zisul stăpân să accepte o viaţă de sclav într-un fel de societate fără clase. Aceasta pentru că ei preţuiau mult mai puţin decât Hegel, satisfacţia derivată din recunoaştere, mai ales când o comparau cu suferinţa provocată de „doamna şi stăpâna omului", moartea. Într- adevăr, ei credeau că frica de moarte violentă şi dorinţa păstrării unei existenţe confortabile erau îndeajuns de puternice pentru a depăşi dorinţa de recunoaştere în mintea oricărui ins raţional educat în spiritul apărării propriului interes. Aceasta este originea reacţiei noastre aproape instinctive de a considera lupta pentru recunoaştere a lui Hegel ca iraţională.

De fapt, alegerea unei vieţi de sclav şi nu de stăpân nu este neapărat mai raţională decât dacă acceptăm conţinutul moral, relativ superior atribuit autoconservării faţă de recunoaştere în tradiţia anglo-saxonă. Exact acest primat

moral acordat instinctului de conservare, sau instinctului de conservare al unei existenţe tihnite în gândirea lui Hobbes şi Locke este elementul care ne nemulţumeşte. Dincolo de stabilirea regulilor de autoconservare reciprocă, societăţile liberale nu încearcă să definească nici un fel de scopuri concrete pentru cetăţenii lor sau să promoveze un anume fel de viaţă ca superior sau preferabil altuia. Oricare ar fi conţinutul concret al vieţii, el trebuie să fie găsit de individul însuşi. Conţinutul concret poate să fie unul nobil în slujba întregii comunităţi şi de o mare generozitate personală, sau poate fi unul meschin, de plăcere egoistă. Statul în sine este indiferent. Într-adevăr, guvernarea se angajează să tolereze diverse „stiluri de viaţă", exceptând cazurile când exercitarea unui drept duce la încălcarea altuia. În lipsa unor scopuri concrete „mai înalte", ceea ce umple de obicei golul care se află în centrul liberalismului lui Locke este căutarea fără sfârşit a bogăţiei , eliberată acum de constrângerile tradiţionale ale nevoilor şi lipsurilor.[15]

Caracterul limitat al viziunii liberale este şi mai evident dacă examinăm produsul cel mai tipic al societăţii liberale, un nou tip de individ care a ajuns în cele din urmă să fie numit peiorativ *burghez*: fiinţa omenească strict preocupată de propria autoconservare şi bunăstare materială, interesată de comunitatea din jurul său doar în măsura în care aceasta favorizează sau devine un mijloc de a dobândi binele lui personal. Omul lui Locke nu avea nevoie să aibă spirit civic, patriotic sau să-i pese de soarta celor din jurul său; mai degrabă, după cum sugerase Kant, societatea putea să fie formată din diavoli cu condiţia ca ei să fie raţionali. Nu era deloc clar de ce cetăţeanul unui stat liberal, mai ales în varianta lui Hobbes, ar fi trebuit să-şi efectueze serviciul militar şi să-şi rişte viaţa pentru ţara sa într-un război. Pentru că, dacă dreptul natural fundamental era autoconservarea individului, din ce motive ar fi putut fi mai raţional pentru un individ să moară pentru ţara sa decât să încerce să fugă cu banii săi şi cu familia sa? Chiar în vremurile de pace, liberalismul lui Hobbes şi Locke nu oferea nici un motiv pentru ca cei mai valoroşi oameni ai societăţii să aleagă serviciul public sau politica în locul unei vieţi personale dedicate obţinerii banilor. Într-adevăr, nu era clar de ce omul lui Locke ar fi trebuit să joace un rol activ în viaţa comunităţii sale, de ce ar fi fost generos cu săracii sau chiar pentru ce să facă sacrificiile necesare întreţinerii unei familii.[16]

Dincolo de întrebarea de ordin practic, dacă se poate crea o societate viabilă din care să lipsească orice fel de civism, există o problemă chiar mai importantă, şi anume, dacă nu era profund dezgustător un om care nu se putea ridica mai sus de propriile lui interese înguste şi nevoi fizice. Stăpânul aristocrat descris de Hegel care-şi riscă viaţa într-o luptă de dragul prestigiului este doar exemplul extrem al impulsului uman de a depăşi simpla necesitate naturală sau fizică. Nu este oare posibil ca lupta pentru recunoaştere să reflecte o sete de autodepăşire care nu este numai la originea violenţei stării naturale şi a sclaviei, ci de

asemenea la originea nobilelor sentimente de patriotism, curaj, generozitate şi civism? Nu este într-un fel recunoaşterea legată de întreaga latură morală a naturii umane, acea parte a omului care îşi găseşte satisfacţia în sacrificarea intereselor mărunte ale trupului pentru un obiectiv sau principiu care se află dincolo de trup? Nerespingând perspectiva stăpânului în favoarea celei de sclav, definind lupta stăpânului pentru recunoaştere ca esenţă a tot ce este omenesc, Hegel încearcă să omagieze şi să păstreze o anumită dimensiune morală a vieţii omeneşti care lipseşte total din societatea concepută de Hobbes şi Locke. Hegel, cu alte cuvinte, înţelege omul ca pe un agent moral a cărui demnitate specifică este legată de libertatea sa interioară faţă de determinările fizice sau naturale. Această dimensiune morală şi lupta pentru recunoaşterea ei constituie motorul care acţionează procesul dialectic al istoriei.

Dar cum sunt legate lupta pentru recunoaştere şi riscul morţii în sângeroasa luptă primordială de fenomenele morale cu care suntem obişnuiţi? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să studiem mult mai profund problema recunoaşterii şi să încercăm să înţelegem acea latură a personalităţii umane în care ea îşi are originea.

15
O vacanţă în Bulgaria

„Atunci vom suprima toate aceste lucruri [din oraşul ideal]" am zis eu, începând cu versurile:

„Aş trăi mai degrabă pe pământul gol, sclav al altuia
Al unui om fără noroc al cărui trai e simplu
Decât să domnesc peste toţi cei care au pierit..."

Socrate, *în* Republica *lui Platon, Cartea a III-a*[1]

„Dorinţa de recunoaştere" ne apare ca un concept ciudat şi într-un fel artificial, cu atât mai mult atunci când este considerat drept principalul motor care acţionează istoria omenească. „Recunoaşterea" apare în vocabularul nostru din când în când, de exemplu atunci când un coleg se pensionează şi primeşte un ceas „în semn de recunoaştere pentru anii de muncă". Dar în mod normal noi nu vedem viaţa politică ca pe o „luptă pentru recunoaştere". În măsura în care facem generalizări în privinţa politicii, este mai probabil să o privim ca pe o competiţie pentru putere între diverse interese economice, o luptă pentru împărţirea bogăţiei şi a altor lucruri bune ale vieţii.

Conceptul care stă la baza „recunoaşterii" nu a fost inventat de Hegel. El este la fel de vechi ca însăşi filozofia politică occidentală şi se referă la o latură bine cunoscută a personalităţii umane. De-a lungul mileniilor, nu a existat nici un termen consacrat referitor la acest fenomen psihologic al „dorinţei de recunoaştere". Platon vorbea despre *thymos* sau îndrăzneală, Machiavelli despre setea de glorie a omului, Hobbes despre mândria sau trufia lui, Rousseau despre *amour-propre*, Alexander Hamilton despre setea de faimă, James Madison despre ambiţie, Hegel despre recunoaştere, iar Nietzsche numea omul „fiara cu obrajii rumeni". Toţi aceşti termeni se referă la acea latură a omului care simte nevoia să acorde o *valoare* lucrurilor - să-şi acorde o valoare lui însuşi în primul rând, dar şi oamenilor, întâmplărilor sau lucrurilor care-l înconjoară. Este acea latură a personalităţii care constituie sursa esenţială a unor emoţii ca mândrie, furie, ruşine, şi nu este reductibilă la dorinţă, pe de o parte, sau la raţiune, pe de altă parte. Dorinţa de recunoaştere este cea mai specific politică parte a personalităţii umane, pentru că ea este cea care-i face pe oameni să dorească să se afirme în faţa altor oameni intrând astfel în acea condiţie numită de Kant „sociabilitate asocială". Nu este surprinzător că atât de mulţi politologi au considerat drept o problemă centrală a politicii domesticirea sau utilizarea dorinţei de recunoaştere într-un fel în care aceasta să servească comunităţii politice în ansamblul său. Şi într-adevăr, proiectul de îmblânzire a dorinţei de recunoaştere a fost atât de bine pus în practică de către

filozofia politică modernă încât noi, cetăţenii democraţiilor egalitare moderne, adeseori nu reuşim să regăsim în noi înşine dorinţa de recunoaştere aşa cum este ea într-adevăr.[2]

Prima analiză extinsă a fenomenului dorinţei de recunoaştere în tradiţia filozofică occidentală apare, foarte potrivit, în cartea care se află chiar în fruntea acestei tradiţii, *Republica* lui Platon. *Republica* consemnează o conversaţie între filozoful Socrate şi doi tineri aristocraţi atenieni, Glaucon şi Adeimantus, care încearcă să descrie natura unei cetăţi ideale „în cuvinte". O asemenea cetate, ca şi cele „din realitate", are nevoie de o clasă de păzitori sau războinici care să o apere de duşmanii din afară. După Socrate, principala caracteristică a acestor păzitori este *thymos*-ul, un cuvânt grecesc care s-ar putea traduce* ca „îndrăzneală, spirit".[3] El compară un om care are *thymos* cu un admirabil câine care plin de mânie îşi apără oraşul împotriva străinilor. În prima sa analiză a problemei, Socrate descrie *thymos*-ul din afară; tot ce ştim este că el e asociat cu curajul - adică, cu voinţa de a-şi risca propria viaţă - şi cu sentimentele de mânie sau indignare când îi este afectată propria persoană[4].

Socrate se întoarce apoi la o analiză mai detaliată a *thymos*-ului în Cartea a IV-a, care conţine faimoasa împărţire tripartită a sufletului.[5] El observă că sufletul omenesc are o parte doritoare care este formată din diverse dorinţe, dintre care cele mai vii sunt foamea şi setea. Aceste dorinţe iau aceeaşi formă de a-l împinge pe om *spre* ceva - mâncare sau băutură - în afara lui însuşi. Dar, observă Socrate, există momente când acesta se abţine să bea chiar şi când îi este sete. El şi Adeimantus sunt de acord imediat că există o parte separată a sufletului, cea care raţionează sau calculează, care-l îndeamnă pe om să acţioneze contrar dorinţei - de exemplu, când cel căruia îi este sete nu poate bea pentru că ştie că apa este contaminată. Sunt, atunci, dorinţa şi raţiunea două părţi ale sufletului suficiente pentru a explica comportamentul uman? Se pot oare explica toate cazurile de abţinere prin raţiunea care opune o dorinţă alteia, de exemplu lăcomia plăcerii trupeşti sau siguranţa de durată plăcerii de moment?

Adeimantus este gata să fie de acord că *thymos*-ul este de fapt doar un alt tip de dorinţă, când Socrate îi spune povestea unui anume Leontius care doreşte să privească o grămadă de cadavre care zac lângă călău:

> Dorea să se uite dar în acelaşi timp era dezgustat şi şi-a întors faţa; pentru un timp s-a luptat cu sine însuşi şi şi-a acoperit faţa. Dar în cele din urmă, biruit de dorinţă, şi-a deschis larg ochii, s-a repezit înspre cadavre şi a zis: „Priviţi nenorociţilor, umpleţi-vă de frumoasa privelişte."[6]

* Termenul folosit de autor este „spiritedness". La notele autorului se propune sinonimul „heartiness" (entuziasm, zel, râvnă, forţă, vigoare, robusteţe) (n.t.).

Lupta care se dă în sufletul lui Leontius ar purtea fi interpretată ca nimic altceva decât lupta dintre două dorinţe: dorinţa de a privi cadavrele, concurată de dezgustul firesc la vederea unui trup omenesc lipsit de viaţă. Aceasta ar fi în conformitate cu psihologia oarecum mecanicistă a lui Hobbes: el interpretează voinţa ca fiind doar „ultima poftă cântărită" şi prin urmare victoria celei mai puternice sau mai tenace dorinţe. Dar dacă interpretăm comportamentul lui Leontius ca nimic mai mult decât un conflict între dorinţe, aceasta nu explică furia pe care el şi-o manifestă împotriva lui însuşi.[7] Pentru că putem presupune că nu ar fi fost furios dacă ar fi reuşit să se abţină: dimpotrivă, ar fi simţit o emoţie diferită chiar dacă de natură apropiată, mândria.[8] Dacă reflectăm o clipă, vom vedea că furia lui Leontius nu putea veni nici din zona doritoare nici din cea raţională, pentru că lui Leontius nu-i era indiferent rezultatul luptei sale interioare. De aceea trebuia să vină dintr-o a treia parte a sufletului, total diferită, pe care Socrate o numeşte *thymos*. Această furie care îşi are originea în *thymos* este, subliniază Socrate, un potenţial aliat al raţiunii pentru a o ajuta la suprimarea dorinţelor nebuneşti dar cu toate acestea, ea este distinctă faţă de raţiune.

Thymos-ul apare în *Republica* ca fiind într-un fel legat de valoarea pe care cineva o pune pe sine însuşi, ceva ce am numi în ziua de astăzi „respect pentru sine". Leontius se consideră pe sine o persoană demnă şi capabilă de cumpătare, iar când nu reuşeşte să fie la înălţimea respectului pe care-l nutrea pentru sine, se supără pe sine însuşi. Socrate sugerează că există un raport între mânie şi „respectul pentru sine", adică cu cât un om dă dovadă de mai multă nobleţe - deci cu cât preţul pe care îl pune pe propria persoană este mai mare - cu atât va fi mai mânios când este nedreptăţit: spiritul său „se înfierbântă şi se aspreşte" formând „o alianţă cu ceea ce i se pare drept" chiar dacă „suferă de frig, de foame şi de tot felul de neajunsuri..."[9] *Thymos*-ul este un fel de simţ înnăscut al omului pentru dreptate: oamenii consideră că ei au o anumită valoare şi când alţi oameni îi tratează ca şi când ei ar valora mai puţin - când aceştia nu le *recunosc* adevărata lor valoare - ei sunt indignaţi. Legătura strânsă care există între autoevaluare şi mânie se poate vedea în sinonimia care există în limba engleză între „anger" (mânie, supărare) şi „indignation" (indignare). „Dignity" (demnitate) se referă la sentimentul de preţuire a propriei persoane; „in - dignation (in - dignare) apare atunci când se petrece ceva care ofensează acest sentiment al propriei valori. Invers, când alţii văd că nu suntem la înălţimea respectului pe care-l purtăm propriei persoane, avem un sentiment de *ruşine*; iar când suntem evaluaţi la justa valoare (adică, proporţional cu propria valoare) avem un sentiment de mândrie.

Potenţial mânia este un sentiment atotputernic, capabil să învingă, după cum subliniază Socrate, instincte fireşti precum foamea, setea şi instinctul de conservare. Dar aceasta nu este o dorinţă pentru un obiect material din afara persoanei; şi dacă aceasta poate fi numită dorinţă,atunci este o *dorinţă pentru o dorinţă*, adică dorinţa ca o persoană care ne-a subestimat să se răzgândească şi să ne recunoască conform

propriei noastre evaluări. De aceea, *thymos*-ul lui Platon nu este altceva decât baza psihologică a ceea ce Hegel numea „dorinţă de recunoaştere": pentru că, în lupta sângeroasă, stăpânul aristocrat este mânat de dorinţa de a-i face pe alţi oameni să-l evalueze la nivelul la care se preţuieşte el însuşi. Într-adevăr, el este gata să verse sânge atunci când îi este denigrat sentimentul propriei valori. *Thymos*-ul şi „dorinţa de recunoaştere" se deosebesc în măsura în care primul se referă la o parte a sufletului care investeşte obiectele cu valoare, în timp ce cea de-a doua este o activitate a *thymos*-ului care îi cere altei conştiinţe să împărtăşească aceeaşi evaluare. Este posibil ca cineva să nutrească o mândrie thymotică în privinţa propriei persoane fără să ceară recunoaştere. Dar respectul nu este un „lucru" ca un măr sau ca o Porsche: este o stare a conştiinţei şi pentru a avea certitudinea subiectivă a sentimentului propriei valori, trebuie ca acesta să fie recunoscut de altă conştiinţă. Astfel, în mod tipic, dar nu inevitabil, *thymos*-ul îi face pe oameni să caute recunoaşterea.

Să ne aplecăm, pentru o clipă, asupra unui exemplu mic, dar revelator, de *thymos* în lumea contemporană. Václav Havel, înainte de a deveni preşedintele Cehoslovaciei în toamna lui 1989, a petrecut foarte mult timp intrând şi ieşind din închisoare din cauza activităţilor sale de dizident şi membru fondator al organizaţiei pentru apărarea drepturilor omului, Carta 77. Şederile în închisoare i-au oferit destul timp pentru a reflecta la sistemul politic care-l adusese acolo şi la adevărata natură a răului pe care acesta îl reprezenta. În eseul său „Puterea celor care nu deţin puterea"*, publicat la începutul anilor '80, înainte ca revoluţiile democratice din Europa de Est să fie o sclipire în ochii lui Gorbaciov, Havel ne spune următoarea poveste a unui negustor de zarzavaturi:

Responsabilul unui aprozar îşi pune în vitrină, printre morcovi şi ceapă, lozinca: „Proletari din toată lumea, uniţi-vă!" De ce face acest lucru? Ce încearcă el să comunice lumii? Este el într-adevăr entuziasmat de ideea unităţii muncitorilor din lumea întreagă? Este oare entuziasmul său atât de mare încât el simte un impuls irezistibil de a aduce la cunoştinţa publicului idealurile sale? A stat el vreo clipă să se gândească cum s-ar putea petrece această unificare şi ce ar putea să însemne?...

Evident, negustorului îi este indiferent conţinutul semantic al lozincii expuse; el nu pune lozinca în vitrină din vreo dorinţă personală de a comunica publicului idealul exprimat. Aceasta nu înseamnă, bineînţeles, că acţiunea sa nu are nici un motiv sau semnificaţie, sau că lozinca nu spune nimic nimănui. Lozinca este un *semn* şi în calitatea aceasta conţine un mesaj subliminal, dar foarte precis. Verbal, s-ar putea exprima astfel: „Eu, negustorul cutare, trăiesc aici şi ştiu ce trebuie să fac. Mă comport cum mi se cere. Se poate avea încredere în mine şi sunt mai presus de orice reproş. Sunt obedient şi de aceea am dreptul să fiu lăsat în pace." Acest

* Sau "Puterea celor fără de putere". În original "Power of the Powerless" (engl.) (n.t.)

mesaj are, desigur, un destinatar: este adresat celor de sus, superiorilor negustorului şi în acelaşi timp este un scut care-l apără pe acesta împotriva potenţialilor informatori. Aşa că adevăratul înţeles al lozincii este puternic înrădăcinat în existenţa negustorului. Reflectă interesele sale vitale. Dar care sunt aceste interese vitale?

Să fim atenţi: dacă negustorului i s-ar fi indicat să pună lozinca, „Mi-e frică şi de aceea mă supun orbeşte", lui nu i-ar mai fi fost la fel de indiferent conţinutul semantic, deşi fraza ar fi reflectat adevărul. *Negustorului i-ar fi jenă şi ruşine să pună în vitrină o asemenea declaraţie fără echivoc a propriei degradări şi este normal să fie aşa, pentru că este o fiinţă omenească şi are sentimentul propriei demnităţi.* Pentru a scăpa de această complicaţie, expresia loialităţii sale trebuie să ia forma unui semn care, cel puţin la suprafaţa lui textuală, să indice o anumită convingere dezinteresată. Trebuie să-i poată permite negustorului să spună: „Ce-i rău în unitatea muncitorilor din toată lumea?" Astfel, semnul îl ajută să-şi ascundă faţă de sine însuşi josnicia pe care se bazează propria obedienţă, ascunzând în acelaşi timp josnicia pe care se bazează puterea. Le ascunde în spatele faţadei a ceva înalt. Şi acel ceva este *ideologia.*[10]

Citind acest pasaj suntem izbiţi imediat de felul în care Havel foloseşte cuvântul „demnitate". Havel îl descrie pe negustorul de zarzavaturi ca pe un om obişnuit, fără o educaţie sau statură deosebită, căruia, cu toate acestea, i-ar fi ruşine să expună un semn pe care să se scrie „Mi-e frică". Care este natura acestei demnităţi, care este sursa inhibiţiei lui? Havel face observaţia că un asemenea semn ar fi o declaraţie mai onestă decât afişarea lozincii comuniste. În plus, în Cehoslovacia comunistă toată lumea putea să înţeleagă că erai obligat să faci lucruri pe care nu doreai să le faci, din frică. Frica în sine, instinctul de conservare, este un instinct natural nutrit de toţi oamenii: De ce să nu admitem atunci că dacă eşti om frica este firească?

Motivul, în cele din urmă, are de a face cu faptul că negustorul de zarzavaturi crede că el are o anumită *valoare*. Această valoare este legată de convingerea că el este ceva mai mult decât un biet animal fricos care poate fi manipulat datorită spaimelor şi nevoilor lui. El crede despre sine, chiar dacă nu-şi poate exprima clar această convingere, că este un agent moral capabil de opţiune, care poate să reziste instinctelor sale naturale de dragul unui principiu.

Desigur, după cum subliniază Havel, negustorul de zarzavaturi poate să ocolească dezbaterea aceasta pe plan interior prin simpla afişare a unei înălţătoare lozinci comuniste şi să se păcălească singur că este un om principial şi nu o fiinţă abjectă roasă de frică. Într-un fel, situaţia sa este similară cu cea a lui Leontius din relatarea lui Socrate, care nu rezistă dorinţei de a privi cadavrele. Atât negustorul de zarzavaturi cât şi Leontius considerau că aveau o anumită valoare legată de capacitatea lor de opţiune, că ei erau „mai buni" decât spaimele şi dorinţele lor fireşti. Amândoi au fost, în cele din urmă, învinşi de spaimă sau dorinţă. Singura

diferenţă era că Leontius şi-a recunoscut slăbiciunea şi s-a simţit vinovat pentru aceasta, în vreme ce negustorul de zarzavaturi nu a reuşit să se confrunte cu propria degradare pentru că ideologia i-a oferit o scuză convenabilă. Cele povestite de Havel ne învaţă două lucruri: mai întâi, că sentimentul de demnitate sau valoare personală care stă la baza *thymos*-ului este legat de concepţia omului că el este într-un fel un agent moral capabil de o veritabilă opţiune şi, în al doilea rând, că această viziune asupra propriei persoane este o caracteristică înnăscută a tuturor fiinţelor omeneşti, fie că este vorba de mari cuceritori sau umili negustori de zarzavaturi. După cum se exprimă Havel:

> Ţelurile esenţiale ale vieţii sunt prezente în mod firesc în fiecare persoană. În fiecare există o aspiraţie pentru demnitatea legitimă a umanităţii, pentru integritate morală, pentru libera exprimare a fiinţei şi un sentiment al transcenderii lumii simplei existenţe.[11]

Pe de altă parte, Havel face observaţia că „fiecare persoană este capabilă, într-o măsură mai mare sau mai mică, să se împace cu ideea de a trăi în minciună. " Principala învinuire pe care o aduce el statului comunist posttotalitar gravitează în jurul prejudiciilor pe care le-a provocat comunismul caracterului moral al oamenilor, credinţei lor în propria capacitate de a acţiona ca agenţi morali - lipsa sentimentului demnităţii negustorului de zarzavaturi atunci când consimte să expună lozinca „Proletari din întreaga lume, uniţi-vă!" Demnitatea şi opusul ei, umilinţa, sunt cuvintele cel mai des folosite de Havel atunci când descrie viaţa în Cehoslovacia comunistă.[12] Comunismul i-a *umilit* pe oamenii obişnuiţi silindu-i să facă nenumărate compromisuri morale mărunte şi uneori nu atât de mărunte în detrimentul a ceea ce aveau ei mai bun în natura lor. Aceste compromisuri au luat forma punerii unei lozinci în vitrină, sau a semnării unui denunţ împotriva unui coleg care făcea ceva ce nu era pe placul statului, sau pur şi simplu a tăcerii când acel coleg era persecutat pe nedrept. Statele posttotalitare vlăguite din epoca lui Brejnev încercau să-i facă pe toţi complici morali nu prin teroare, ci, ca o ironie, încercând să-i ademenească cu roadele culturii moderne de consum. Acestea nu erau fleacurile de mare efect care hrăneau lăcomia bancherului american în anii '80, ci lucruri mărunte ca un frigider, un apartament mai mare sau o vacanţă în Bulgaria care căpătau dimensiuni impresionante pentru oamenii cu mijloace materiale modeste. Comunismul a reuşit mult mai radical decât liberalismul „burghez" să întărească partea doritoare a sufletului în detrimentul celei thymotice. Acuzaţia pe care o aduce Havel comunismului nu se datorează deloc faptului că acesta nu şi-a ţinut promisiunea de a realiza bunăstarea materială prin eficienţa industriei, sau pentru că a înşelat speranţele clasei muncitoare şi ale săracilor într-o viaţă mai bună; dimpotrivă, acesta le oferea printr-un fel de pact cu diavolul, cerându-le să-şi compromită valoarea morală în schimb. Şi făcând acest pact, victimele sistemului

au devenit continuatorii lui, în timp ce sistemul însuşi a început să aibă o existenţă proprie, independent de dorinţa cuiva de a participa la acesta.

Desigur, ceea ce Havel identifică drept „refuzul general al oamenilor orientaţi spre consum de a sacrifica nişte certitudini materiale de dragul propriei integrităţi morale şi spirituale" este departe de a fi un fenomen care caracterizează numai societăţile comuniste. În Occident, consumismul îi împinge pe oameni la compromisuri zilnice cu ei înşişi şi ei se mint singuri nu în numele socialismului, ci al unor idei precum „realizarea" sau „evoluţia individuală". Şi totuşi, există o diferenţă foarte importantă: în societăţile comuniste, era greu să ai o viaţă normală şi aproape imposibil una de „succes", fără a-ţi reprima *thymos*-ul într-o măsură mai mare sau mai mică. Nu puteai să fii un simplu tâmplar, electrician sau doctor fără să „fii pe linie" într-un fel sau altul, la fel ca negustorul de la aprozar şi, în mod sigur, nu puteai deveni un scriitor, profesor sau ziarist fără să te fi implicat destul de mult în înşelătoria sistemului.[13] Dacă voiai să fii profund onest şi să-ţi păstrezi sentimentul propriei demnităţi, nu exista decât o singură alternativă (presupunând că nu făceai parte din cercul din ce în ce mai mic al celor care încă mai credeau sincer în ideologia marxist-leninistă). Aceasta însemna să te retragi total din sistem şi să devii, ca Vladimir Bukovski, Andrei Zaharov, Alexandr Soljeniţîn sau ca Havel însuşi, dizident angajat. Dar aceasta însemna să renunţi total la partea doritoare şi să schimbi simplele gratificaţii materiale precum o slujbă permanentă şi un apartament, pentru o existenţă ascetică în închisoare, într-o clinică de boli mintale, sau în exil. Pentru marea masă a oamenilor ale căror laturi thymotice nu erau atât de dezvoltate, viaţa normală însemna acceptarea măruntei degradări morale de fiecare zi.

În cele povestite de Platon despre Leontius şi de Havel despre negustorul de zarzavaturi - la începutul şi la sfârşitul tradiţiei occidentale a filozofiei politice, ca să spunem aşa - vedem o formă umilă de *thymos* apărând ca un factor central în viaţa politică. *Thymos*-ul pare să fie legat într-un fel de o bună ordine politică, pentru că el este sursa curajului, a civismului şi a unui anumit refuz de a face compromisuri. După părerea acestor scriitori o ordine politică bună trebuie să fie ceva mai mult decât un pact de neagresiune; trebuie să satisfacă, de asemenea, şi dorinţa îndreptăţită a omului de recunoaştere a demnităţii şi valorii sale.

Dar *thymos*-ul şi dorinţa de recunoaştere sunt nişte fenomene mult mai cuprinzătoare decât ar putea s-o sugereze aceste două exemple. Procesul de evaluare şi autoevaluare s-a extins în multe aspecte ale vieţii de fiecare zi pe care noi de obicei le considerăm economice: omul este într-adevăr „fiara cu obrajii rumeni".

16
Fiara cu obrajii rumeni

Şi totuşi, dacă este voia Domnului ca acest război să continue până când bogăţia acumulată prin truda nerăsplătită de două sute cincizeci de ani a sclavului se va irosi şi până când fiecare picătură de sânge pe care biciul a făcut-o să curgă va fi plătită cu alta ce va curge pe tăişul spadei, vom spune din nou, ca acum trei sute de ani, „Judecăţile Domnului sunt toate adevărate şi drepte".

Abraham Lincoln, *Cel de-al doilea discurs inaugural, martie 1865*[1]

Thymos-ul, după cum reiese din *Republica* sau din povestea lui Havel despre negustorul de zarzavaturi, este un fel de simţ înnăscut al omului pentru dreptate, constituind baza psihologică a unor nobile virtuţi precum altruismul, idealismul, moralitatea, sacrificiul de sine, curajul, principialitatea. *Thymos*-ul oferă un suport emoţional atotputernic procesului de evaluare şi permite fiinţelor omeneşti să-şi învingă cele mai puternice instincte naturale de dragul a ceea ce li se pare că este bun sau drept. Oamenii se evaluează în primul rând pe *ei înşişi* şi sunt indignaţi atunci când sunt *ei înşişi* nedreptăţiţi. Dar ei sunt, de asemenea, capabili să acorde valoare şi *altora* şi să se revolte *pentru alţii*. Aceasta se întâmplă de obicei când un individ aparţine unei clase care se consideră tratată injust, de exemplu, o feministă în numele tuturor femeilor, sau un naţionalist în numele grupului său etnic. Indignarea simţită faţă de nedreptatea împotriva propriei persoane se extinde atunci la întreaga clasă în ansamblul ei, generând sentimente de solidaritate. Există de asemenea cazuri când cineva poate să fie indignat în numele unei clase căreia nu-i aparţine. Dreapta mânie a abolиţionişti lor radicali albi înainte de Războiul de secesiune din America sau indignarea pe care oamenii din lumea întreagă au simţit-o împotriva sistemului de apartheid din Africa de Sud, sunt amândouă manifestări ale *thymos*-ului. Indignarea apare în aceste cazuri pentru că victima rasismului nu este tratată cu respectul pe care persoana indignată consideră că aceasta o merită în calitate de fiinţă omenească, pentru că victima rasismului nu este *recunoscută*.

Dorinţa de recunoaştere născută din *thymos* este un fenomen profund paradoxal pentru că acesta din urmă este baza psihologică a onestităţii şi altruismului, fiind în acelaşi timp strâns legat de egoism. Eul thymotic cere recunoaşterea propriului simţ al valorii lucrurilor, atât în ceea ce-l priveşte, cât şi pentru alţi oameni. Dorinţa de recunoaştere rămâne o formă a afirmării de sine, o proiecţie a propriilor valori în lumea exterioară, dând naştere unor sentimente de mânie când aceste valori nu sunt recunoscute de alţi oameni. Nu există nici o garanţie că simţul dreptăţii eului

thymotic va corespunde cu cel al altor euri. Ceea ce este just pentru un activist antiapartheid, de exemplu, nu este deloc aşa pentru un afrikaander susţinător al apartheidului, ei evaluând diferit demnitatea persoanelor de culoare. De fapt, având în vedere că eul thymotic de obicei începe prin a se evalua pe el însuşi, este foarte probabil ca acesta să se *supraevalueze*: căci aşa cum spune Locke, nici un om nu este un bun judecător în propriul lui caz.

Caracterul de autoafirmare al *thymos*-ului conduce la obişnuita confuzie între *thymos* şi dorinţă. De fapt, autoafirmarea care îşi are originea în *thymos* şi egoismul dorinţei sunt fenomene foarte distincte.[2] Să luăm exemplul unei dispute asupra salariilor între conducerea şi sindicatul unei fabrici de automobile. Majoritatea politologilor contemporani, urmând psihologia hobbesiană care reduce voinţa doar la dorinţă şi raţiune, va interpreta asemenea dispute drept conflicte între „grupuri de interese", adică între dorinţa conducerii şi dorinţa muncitorilor de a avea o bucată mai mare din prăjitura economică. Raţiunea, ar afirma unul dintre aceşti politologi, determină fiecare parte să urmeze o strategie de negociere care să maximizeze beneficiile economice ce-i revin sau, în cazul unei greve, să reducă la minimum costurile, până când puterea relativă a fiecăreia duce la un rezultat de compromis.

Dar de fapt este o gravă simplificare a procesului psihologic care are loc pe plan interior de ambele părţi. Muncitorul aflat în grevă nu poartă o pancartă pe care scrie „Sunt lacom şi vreau să storc cât mai mulţi bani posibil de la conducerea fabricii", după cum nici negustorul de zarzavaturi din povestea lui Havel nu ar fi pus în vitrină un anunţ de felul „Mi-e frică." Mai degrabă, ceea ce gândeşte şi îşi spune grevistul în sinea lui sunt următoarele: „Sunt un muncitor bun şi valorez mai mult pentru patronul meu decât salariul meu actual. Într-adevăr, ţinând cont de profiturile pe care le-am adus companiei şi de salariile plătite pentru o muncă comparabilă în cadrul altor ramuri, primesc un salariu nedrept de mic; într-adevăr, sunt..." punct în care muncitorul va recurge la o metaforă biologică a cărei semnificaţie este că demnitatea lui umană este violată. Muncitorul, exact ca şi negustorul de zarzavaturi, consideră că are o anumită valoare. El solicită un salariu mai mare pentru că, desigur, trebuie să plătească din el ratele pentru casă şi să cumpere hrană pentru copiii lui, dar şi pentru că doreşte să-l vadă ca pe un semn de apreciere a valorii sale. Supărarea care apare în cadrul disputelor salariale rareori are legătură cu nivelul absolut de salarizare, ci mai curând, se datorează faptului că oferta salarială a conducerii nu „recunoaşte" în mod adecvat demnitatea muncitorului. Şi aceasta explică de ce greviştii sunt mult mai înfuriaţi de spărgătorii de grevă decât de conducerea cu care se află în dispută. Chiar dacă spărgătorul de grevă nu este decât o unealtă a acestei conduceri, el este considerat drept un personaj abject al cărui simţ al demnităţii a fost învins de dorinţa lui de câştig economic imediat. Spre deosebire de ceilalţi grevişti, dorinţa spărgătorului de grevă a fost mai puternică decât *thymos*-ul său.

Înţelegem imediat interesul economic personal, dar de obicei ignorăm felul în care el este intim legat de autoafirmarea thymotică. Salariile mai mari satisfac *atât* dorinţa pentru lucruri materiale a părţii doritoare a sufletului *cât* şi dorinţa de recunoaştere a părţii sale thymotice. În viaţa politică, cererile economice sunt foarte rar prezentate ca simple pretenţii la mai mult; ele sunt de obicei formulate în termeni de „echitate economică". A îmbrăca o cerere economică în haina unei revendicări în numele dreptăţii faţă de propria persoană se poate face ca un act de cinism pur şi simplu, dar cel mai adesea aceasta reflectă adevărata forţă a mâniei thymotice a oamenilor care cred, mai mult sau mai puţin conştient, că de fapt în disputele asupra banilor este în joc exact demnitatea lor. Acest fapt a fost perfect înţeles de părintele economiei politice, Adam Smith. În *Teoria despre simţămintele morale*, Smith susţine că motivul pentru care oamenii caută bogăţia şi evită sărăcia are foarte puţin de a face cu necesitatea fizică. Aceasta pentru că „salariul celui mai umil lucrător" poate satisface necesităţile fireşti, precum „hrana şi îmbrăcămintea, confortul unei case şi al unei familii", o mare parte chiar din venitul oamenilor săraci fiind cheltuit pe lucruri care, la drept vorbind, sunt „lucruri mărunte de utilitate practică care pot fi considerate un exces". Atunci, de ce caută oamenii să-şi „îmbunătăţească condiţia" căutând truda şi agitaţia vieţii economice? Răspunsul este următorul:

> A fi luat în seamă, a te bucura de atenţie, a fi observat cu simpatie, cu satisfacţie şi aprobare sunt toate avantajele pe care ne putem propune să le obţinem prin aceasta. *Satisfacerea vanităţii şi nu plăcerea sau confortul* ne interesează pe noi. Dar această vanitate se întemeiază întotdeauna pe convingerea că suntem obiectul atenţiei şi aprobării. Bogatul se *făleşte* cu bogăţiile sale, deoarece simte că ele, fireşte, atrag atenţia lumii asupra sa şi că oamenii sunt dispuşi să-l urmeze în toate plăcutele sentimente pe care i le trezesc avantajele situaţiei lui... Săracul, dimpotrivă, *se ruşinează* cu sărăcia sa. El simte fie că aceasta îl scoate din raza vizuală a oamenilor, sau, dacă îl observă cât de cât, ei au prea puţină compasiune pentru nefericirea şi amărăciunea care-l fac să sufere...[3]

Există un nivel de sărăcie în care activitatea economică este susţinută doar atât cât să satisfacă nevoile primare, ca în cazul Sahelului african devastat de secetă în timpul anilor '80. Dar în majoritatea celorlalte regiuni ale lumii, sărăcia şi lipsurile sunt nişte concepte mai degrabă relative decât absolute, provenind din rolul pe care îl joacă banii ca simbol al valorii.[4] „Limita de sărăcie" oficială în Statele Unite reprezintă un nivel de viaţă mult superior traiului oamenilor înstăriţi din anumite ţări ale Lumii a treia. Ceea ce nu înseamnă că oamenii săraci din Statele Unite sunt mai mulţumiţi decât oamenii înstăriţi din Africa sau Asia de Sud, şi aceasta, pentru că sentimentul propriei lor valori este lezat mult mai frecvent decât în cazul celorlalţi. Remarca lui Locke că un rege din America „se hrăneşte, locuieşte şi se

îmbracă mai prost decât un lucrător angajat cu ziua în Anglia" nu ţine cont de *thymos* şi astfel pierde esenţialul. Regele din America are un sentiment al demnităţii care îi lipseşte total lucrătorului angajat cu ziua din Anglia, o demnitate născută din libertate, independenţă economică şi din respectul şi recunoaşterea pe care le primeşte de la comunitatea din care face parte. Lucrătorul angajat cu ziua se poate hrăni mai bine, dar este dependent de un patron pentru care el este practic invizibil ca fiinţă omenească.

Neînţelegerea componentei thymotice în cadrul a ceea ce este considerată în mod normal drept motivare economică duce la uriaşe greşeli de interpretare a politicii şi a schimbărilor istorice. De exemplu, se obişnuieşte să se afirme că revoluţiile au drept cauze sărăcia şi lipsurile, sau se crede că potenţialul revoluţionar este cu atât mai accentuat cu cât sărăcia şi lipsurile sunt mai mari. Faimosul studiu dedicat de Tocqueville Revoluţiei franceze, arată totuşi, că s-a întâmplat exact invers: în cei treizeci sau patruzeci de ani anteriori revoluţiei, Franţa a trecut printr-o perioadă de creştere economică fără precedent, combinată cu o serie de reforme de liberalizare bine intenţionate, dar prost concepute de către monarhia franceză. Ţărănimea franceză era mult mai prosperă şi mai independentă în ajunul revoluţiei decât omoloagele ei din Silezia sau Prusia de Est, la fel era şi clasa de mijloc. Totuşi, ele au devenit combustibilul revoluţiei pentru că liberalizarea politică care a avut loc spre sfârşitul secolului al XVIII-lea i-a făcut să-şi simtă privaţiunile *relative* mult mai acut şi să-şi exprime indignarea faţă de această situaţie.[5] În lumea contemporană, numai ţările cele mai sărace şi cele mai bogate au tendinţa să rămână stabile. Cele care îşi modernizează economia sunt de obicei mai puţin stabile din punct de vedere politic pentru că prosperitatea în sine duce la creşterea aşteptărilor şi pretenţiilor. Oamenii îşi compară situaţia nu cu cea a societăţilor tradiţionale ci cu cea a ţărilor bogate şi drept urmare sunt indignaţi. Ceea ce înţelegem în mod obişnuit prin „revoluţia pretenţiilor crescânde" este un fenomen tot atât de thymotic pe cât este şi unul născut din dorinţă.[6]

Sunt şi alte cazuri în care *thymos*-ul a fost confundat cu dorinţa. Istoricii care încearcă să explice Războiul de secesiune american trebuie să prezinte motivele pentru care americanii au fost de acord să îndure suferinţa îngrozitoare provocată de un război care a ucis 600.000 de oameni dintr-o populaţie de 31 de milioane, aproape 2% din total. Mai mulţi istorici ai secolului al XX-lea, care subliniau factorii economici, au încercat să interpreteze războiul ca o luptă între Nordul capitalist, pe cale de industrializare şi Sudul tradiţional al marilor plantatori. Dar acest fel de explicaţii nu sunt satisfăcătoare. Războiul a fost iniţial purtat sub stindardul unor ţeluri în general noneconomice - din partea Nordului, păstrarea Uniunii, iar din partea Sudului, păstrarea „instituţiei lor particulare" şi a stilului de viaţă pe care îl reprezenta. Dar mai exista şi o altă problemă, pe care Abraham Lincoln, mai înţelept decât mulţi dintre interpreţii săi de mai târziu, a indicat-o când a spus că „toată lumea ştia" că sclavia era „într-un fel" cauza conflictului. Mulţi

dintre nordiști erau, desigur, împotriva emancipării și sperau să încheie repede războiul prin compromis. Dar hotărârea lui Lincoln de a duce războiul până la capăt, evidentă din neînduplecatul său avertisment că era pregătit să continue războiul chiar dacă acesta ar fi irosit roadele „trudei nerăsplătite de două sute cincizeci de ani a sclavului" era, economic vorbind, de neînțeles. Asemenea replici nu au sens decât pentru partea thymotică a sufletului.[7]

Există o mulțime de exemple ale funcționării dorinței de recunoaștere în politica americană contemporană. Avortul, de exemplu, a fost și este unul dintre punctele cele mai nevralgice ale programului social american din ultima generație și totuși este o problemă aproape lipsită de vreun conținut economic.[8] Dezbaterea problemei avortului se concentrează pe un conflict între drepturile fătului și cele ale femeilor, dar de fapt, reflectă un dezacord mai profund între demnitatea relativă a familiei tradiționale și rolul femeii în cadrul acesteia pe de o parte, și demnitatea femeii independente, care își câștigă existența prin muncă, pe de altă parte. Părțile implicate în această dezbatere sunt indignate fie din cauza fetușilor avortați, fie din cauza femeilor care mor în urma unor intervenții făcute de persoane incompetente, dar ele își exprimă și indignarea personală: mama din familia tradițională pentru că ea consideră că avortul degradează într-un fel respectul datorat maternității, iar femeia care muncește să-și construiască o carieră pentru că absența dreptului de a avorta atentează la demnitatea ei ca egal al bărbatului. Umilința cauzată de rasism în America zilelor noastre nu înseamnă numai privațiunile fizice datorate sărăciei în rândul populației de culoare: frustrarea vine mai ales din faptul că în ochii multor albi, un negru este (folosind cuvintele lui Ralph Ellison) „un om invizibil" care nu este efectiv urât, ci nevăzut ca semen. Practic toate programele de libertăți și drepturi civile, chiar dacă au și anumite componente economice, sunt în esența lor controverse thymotice în cadrul luptei pentru recunoaștere din concepțiile rivale asupra dreptății și demnității umane. Există un aspect thymotic în multe alte activități care sunt văzute de obicei ca exemple ale dorinței naturale. De exemplu, cucerirea sexuală nu este de obicei doar o problemă de satisfacție fizică - pentru care nu este nevoie întotdeauna de un partener - ci reflectă, în plus, nevoia de a se vedea dorit, deci „recunoscut" de partener sau parteneră. Eul care este recunoscut nu este neapărat stăpânul aristocrat descris de Hegel, sau eul moral al negustorului de zarzavaturi din povestea lui Havel. Dar cele mai profunde forme de dragoste erotică implică o aspirație de recunoaștere din partea partenerului a ceva ce înseamnă mai mult decât fizicul persoanei, o dorință intensă pentru ceva echivalent cu recunoașterea valorii persoanei.

Aceste exemple de *thymos* nu sunt date pentru a demonstra că întreaga activitate economică, toată dragostea erotică și toată politica s-ar putea reduce la dorința de recunoaștere. Rațiunea și dorința rămân părți ale sufletului dinstincte față de *thymos*. Într-adevăr, în multe privințe ele constituie părțile dominante ale sufletului omului liberal modern. Ființele omenești râvnesc să aibă bani pentru că doresc

lucruri, nu doar recunoaştere şi o dată cu eliberarea dorinţei omeneşti de acaparare care a avut loc la începutul timpurilor moderne, creşterea numărului şi varietăţii dorinţelor pentru bunuri materiale a depăşit orice închipuire. De asemenea, oamenii sunt preocupaţi de sex pentru că - ei bine, le provoacă plăcere. Am subliniat dimensiunile thymotice ale lăcomiei şi plăcerii fizice pentru că primatul dorinţei şi raţiunii în vremurile moderne are tendinţa să pună în umbră rolul pe care *thymos*-ul şi recunoaşterea o joacă în viaţa de fiecare zi. Adesea *thymos*-ul se manifestă ca un aliat al dorinţei - ca în cazul muncitorului care cere „echitate economică" - şi se confundă astfel uşor cu dorinţa.

Dorinţa de recunoaştere a jucat de asemenea un rol hotărâtor în declanşarea cutremurului anticomunist din Uniunea Sovietică, Europa de Est şi China. Sigur că mulţi est-europeni voiau sfârşitul comunismului din motive prea puţin elevate, economice, adică, pentru că sperau că acest lucru avea să ducă la un nivel de trai ca cel din Germania de Vest. Impulsul fundamental care a stat la baza reformelor întreprinse în Uniunea Sovietică şi China a fost într-un anumit sens unul economic, pe care l-am identificat noi ca fiind incapacitatea economiilor planificate centralizat de a face faţă cerinţelor societăţii „postindustriale". Dar dorinţa de prosperitate a fost însoţită de revendicarea drepturilor democratice şi participării politice ca scopuri în sine, cu alte cuvinte, a unui sistem care punea în practică recunoaşterea pe o bază universală şi de practică curentă. Puciştii din august 1991 s-au înşelat crezând că ruşii îşi vor „da libertatea pe o bucată de cârnat", după cum spunea unul dintre apărătorii parlamentului rus.

Nu putem înţelege în întregime fenomenul revoluţionar dacă nu ştim să apreciem rolul mâniei thymotice şi al pretenţiei la recunoaştere care au însoţit criza economică a comunismului. O trăsătură curioasă a situaţiilor revoluţionare este că evenimentele care-i fac pe oameni să-şi asume riscurile cele mai mari şi care duc la prăbuşirea guvernelor sunt foarte rar cele majore, pe care mai târziu istoricii le descriu drept cauze fundamentale, ci mai degrabă unele minore şi aparent accidentale. De exemplu, gruparea de opoziţie Forumul Civic din Cehoslovacia s-a născut ca urmare a indignării populaţiei faţă de arestarea lui Havel, petrecută în ciuda promisiunilor de liberalizare pe care le făcuse regimul comunist al lui Jakes. Mari mase de oameni au început să se adune pe străzile din Praga în noiembrie 1989, la început din cauza unor zvonuri - care ulterior s-au dovedit false - că un student ar fi fost ucis de forţele de securitate. În România, lanţul de evenimente care a dus la căderea regimului Ceauşescu în decembrie 1989 a început cu protestele din oraşul Timişoara ca urmare a arestării unui cleric de naţionalitate maghiară, Părintele Tőkes, care militase activ pentru drepturile comunităţii maghiare.[9] În Polonia, ostilitatea faţă de sovietici şi aliaţii lor, comuniştii polonezi, era întreţinută de zeci de ani de refuzul Moscovei de a se recunoaşte răspunzătoare de uciderea de către NKDV-ul sovietic a ofiţerilor polonezi în pădurea Katyn în 1940. Unul dintre primele acte întreprinse de Solidaritatea atunci când a intrat în guvern, după acordul

la masa rotundă din primăvara lui 1989, a fost acela de a cere sovieticilor explicaţii complete asupra crimelor de la Katyn. Un proces asemănător se desfăşura chiar în Uniunea Sovietică, unde mulţi dintre supravieţuitorii perioadei staliniste cereau tragerea la răspundere a celor care comiseseră crimele şi reabilitarea victimelor. *Perestroika* şi reforma politică nu pot fi înţelese separat de dorinţa de a spune pur şi simplu adevărul despre trecut şi a restabili demnitatea celor ce au dispărut fără glas în Gulag. Furia care a dat la o parte numeroşi activişti de partid locali în 1990 şi 1991 a apărut nu numai din nemulţumirile cauzate de sistemul economic, ci şi din cauza unor probleme de corupţie personală şi aroganţă, cum a fost cazul primului secretar de partid din Volgograd care a fost dat afară cu mare scandal fiindcă s-a folosit de fondurile partidului pentru a-şi cumpăra un Volvo.

Regimul Honecker din Germania de Est a primit o serie de lovituri decisive pentru prăbuşirea sa prin evenimentele din 1989: o criză a refugiaţilor, în care sute de mii au fugit în Germania de Vest, pierderea sprijinului sovietic şi în final, dărâmarea Zidului Berlinului. Nici măcar în acest moment nu era încă sigur dacă socialismul murise în Germania de Est; ceea ce a înlăturat Partidul Unităţii Socialiste de la putere şi i-a discreditat pe noii conducători Krenz şi Modrow au fost dezvăluirile despre opulenţa reşedinţei personale a lui Honecker din suburbia Wandlitz.[10] Acum, la drept vorbind, furia imensă provocată de aceste dezvăluiri a fost într-un fel iraţională. Existau foarte multe motive de nemulţumire împotriva regimului comunist din Germania de Est, în primul rând cele legate de lipsa de libertate politică şi nivelul scăzut de trai în comparaţie cu cel din Germania de Vest. Cât despre Honecker, el nu trăia într-o versiune modernă a Versailles-ului; reşedinţa lui nu era diferită de cea a unui cetăţean înstărit din Hamburg sau din Bremen. Dar vechile şi bine-cunoscutele acuzaţii aduse comunismului în Germania de Est nu i-au făcut pe est-germanii mijlocii să simtă o mânie thymotică atât de mare ca cea trezită de vederea reşedinţei lui Honecker pe ecranele televizoarelor lor. Pentru că imensa ipocrizie pe care aceste imagini o revelau, venind din partea unui regim explicit dedicat egalităţii, jignea profund sentimentul de dreptate al oamenilor şi era suficient a-i face să iasă pe străzi pentru a cere să se pună capăt odată pentru totdeauna puterii partidului comunist.

În final, să relatăm cazul Chinei. Reforma economică a lui Deng Xiaoping a creat un nou orizont de posibilităţi economice pentru generaţia tinerilor chinezi care au atins vârsta majoratului în anii '80, şi puteau să intre în afaceri, să citească presă străină şi să studieze în Statele Unite sau în alte ţări occidentale pentru prima oară de la revoluţie. Studenţii crescuţi în acest climat de libertate economică aveau nemulţumiri de ordin economic, bineînţeles, mai ales în privinţa creşterii inflaţiei de la sfârşitul anilor '80 care diminua constant puterea de cumpărare a majorităţii locuitorilor oraşelor. Dar China de după reformă era o ţară mai dinamică, având o arie mult mai vastă de posibilităţi decât pe vremea lui Mao, mai ales pentru copiii privilegiaţi ai elitei care frecventau universităţile din Beijing, Xian, Canton şi

Shanghai. Şi totuşi, exact aceşti studenţi au fost cei care au ieşit în stradă pentru o mai mare democraţie, mai întâi în 1986 şi din nou în primăvara lui 1989 la comemorarea morţii lui Hu Yaobang. Pe măsură ce protestele continuau, ei au început să se înfurie tot mai mult din cauza faptului că glasul lor nu se făcea auzit şi pentru că partidul şi guvernul nu erau în stare să-i *recunoască* pe ei şi justeţea revendicărilor lor. Ei doreau ca Deng Xiaoping, Zhao Zyang sau altcineva din fruntea conducerii chineze să se întâlnească cu ei personal şi au cerut ca, pe viitor, participarea lor să fie instituţionalizată. Nu era clar dacă toţi doreau ca această instituţionalizare să ia forma unei democraţii reprezentative în final, dar revendicarea lor fundamentală era să fie luaţi în serios, să fie consideraţi nişte adulţi ale căror opinii aveau dreptul la un anumit grad de respect şi deferenţă.

Toate aceste exemple luate din lumea comunistă ilustrează într-un fel sau altul formele sub care acţionează dorinţa de recunoaştere. Atât reforma cât şi revoluţia au fost declanşate pentru a realiza un sistem politic care să instituţionalizeze recunoaşterea universală. Mai mult chiar, mânia thymotică a jucat un puternic rol de catalizator în desfăşurarea evenimentelor revoluţionare. Oamenii nu au ieşit pe străzile din Leipzig, Praga, Timişoara, Beijing sau Moscova ca să ceară guvernului să le dea o „economie postindustrială" sau ca supermagazinele să fie pline de alimente. Mânia lor fusese trezită de acte relativ neimportante de injustiţie, precum arestarea unui preot sau refuzul celor de la putere de a accepta o listă de revendicări.

Mai târziu istoricii le interpretează ca fiind cauze secundare sau imediate, ceea ce şi sunt de fapt; dar acest fapt nu le face mai puţin necesare în antrenarea lanţului final al evenimentelor revoluţionare. Situaţiile revoluţionare nu apar fără ca cel puţin câţiva oameni să fie gata să-şi rişte viaţa şi confortul pentru o cauză. Curajul de a proceda astfel nu poate să apară din partea doritoare a sufletului, ci trebuie să vină din partea thymotică. Omul Economic, adevăratul *burghez*, va face în sinea lui o „analiză costuri-beneficii" care îi va furniza întotdeauna motive să lucreze „în interiorul sistemului". Doar omul thymotic, omul mâniei care îşi apără propria demnitate şi pe aceea a concetăţenilor săi, omul care simte că valoarea lui este ceva mai mult decât un set complex de dorinţe care-i compun existenţa fizică - numai omul acesta este gata să meargă înaintea unui tanc sau să înfrunte un pluton de soldaţi. Şi de obicei, fără asemenea mici acte de bravură ca reacţie la mici acte de injustiţie, nu s-ar declanşa niciodată evenimentele majore, care duc la schimbări fundamentale în structurile economice şi politice.

17
Grandoarea şi decăderea *thymos*-ului

Omul nu urmăreşte să dobândească fericirea; numai englezul o caută.

Nietzsche, *Amurgul idolilor*[1]

Sentimentul uman al demnităţii şi pretenţia de a obţine recunoaşterea lui ca atare au fost prezentate, până acum, ca fiind împreună sursa unor nobile virtuţi precum curajul, generozitatea şi spiritul civic, baza rezistenţei în faţa tiraniei şi un motiv al opţiunii pentru democraţia liberală. Dar există şi o parte ascunsă a dorinţei de recunoaştere, o zonă întunecată care i-a făcut pe mulţi filozofi să considere *thymos*-ul drept sursa fundamentală a răului omenesc.

Iniţial *thymos*-ul a apărut ca o preţuire a propriei valori. Exemplul dat de Havel cu vânzătorul de la aprozar ne sugerează că acest sentiment al valorii este frecvent legat de credinţa fiecăruia că este „mai mult" decât simplele sale dorinţe fireşti, că este un agent moral capabil de opţiune. Această formă destul de umilă a *thymos*-ului poate fi considerată drept un sentiment de respect pentru sine, sau, în limbajul care este la modă acum, „conştiinţa meritelor personale". În principiu, toate fiinţele omeneşti îl posedă într-o măsură mai mică sau mai mare. Existenţa unui modest sentiment de respect pentru sine pare să fie importantă pentru fiecare, importantă pentru capacitatea de a susţine o activitate şi de a fi satisfăcut de propria existenţă. Este, după părerea lui Joan Didion, ceea ce ne permite să spunem „nu" altora fără să ne simţim vinovaţi.[2]

Existenţa unei dimensiuni morale a personalităţii umane care evaluează permanent atât propria persoană cât şi pe ceilalţi nu înseamnă, totuşi, că se va ajunge la un acord asupra conţinutului real al valorilor morale. Într-o lume a eurilor morale thymotice, vor exista tot timpul dezacorduri şi certuri şi supărări în privinţa multor probleme mai mult sau mai puţin importante. Aşa se face că *thymos*-ul, chiar şi sub cele mai umile forme ale sale, este punctul de plecare al conflictelor dintre oameni.

În afară de aceasta, nu există nici o garanţie că estimarea propriei valori se va menţine în limitele acestui eu „moral". Havel crede că există un nucleu al judecăţii morale şi un simţ al „justeţei" la toţi oamenii; dar chiar dacă acceptăm această generalizare, va trebui să admitem că la unii acestea sunt mai dezvoltate decât la alţii. Cineva poate pretinde să-i fie recunoscută nu numai valoarea morală ci şi bogăţia sau puterea, sau frumuseţea fizică.

Un aspect mai important este şi faptul că nu avem nici un motiv să credem că toţi oamenii se vor evalua pe ei în ei înşişi ca *egali* ai altor oameni. Mai degrabă, ei vor căuta să fie recunoscuţi ca *superiori* ai altor oameni, poate

bazându-se pe o autentică valoare interioară sau mult mai probabil dintr-o apreciere exagerată, plină de înfumurare a propriei persoane. Dorinţa de a fi recunoscut drept superior altora o vom numi de aici încolo cu un nou cuvânt având rădăcini eline, *megalothymia*. *Megalothymia* se poate manifesta atât în cazul tiranului care invadează şi înrobeşte un popor vecin pentru a-l face să-i recunoască autoritatea, cât şi în cazul pianistului care vrea să fie recunoscut drept cel mai bun interpret al lui Beethoven. Opusul ei este *izothymia*, dorinţa de a fi recunoscut drept egalul altor oameni. *Megalothymia* şi *izothymia* constituie împreună cele două manifestări ale dorinţei de recunoaştere care sunt esenţiale pentru înţelegerea tranziţiei istorice la modernitate.

Este limpede că *megalothymia* este o pasiune care pune mari probleme vieţii politice, pentru că, dacă recunoaşterea superiorităţii cuiva de către altă persoană este mulţumitoare, atunci normal că recunoaşterea de către *toţi* oamenii va fi şi mai mulţumitoare. *Thymos*-ul, care a ieşit mai întâi la lumină ca o umilă formă de respect pentru sine, se poate manifesta de asemenea ca dorinţa de a domina. Acest al doilea aspect mai întunecat al *thymos*-ului a fost desigur prezent de la început în descrierea pe care a făcut-o Hegel luptei sângeroase, de vreme ce dorinţa de recunoaştere a provocat bătălia primordială, conducând în cele din urmă la dominaţia stăpânului asupra sclavului. Logica recunoaşterii a dus în final la dorinţa de a fi *universal* recunoscut, adică la imperialism.

Thymos-ul, fie sub forma umilă a sentimentului propriei demnităţi nutrit de vânzătorul de zarzavaturi, fie sub forma *megalothymiei* - ambiţia tiranică a unui Cezar sau a unui Stalin - a fost şi este subiectul central al filozofiei politice occidentale, chiar dacă fiecare gânditor i-a dat alt nume acestui fenomen. De fapt oricine a analizat serios politica şi problemele unei ordini politice juste a trebuit să se confrunte cu ambiguităţile morale ale *thymos*-ului, încercând să se folosească de aspectele sale pozitive şi căutând o modalitate de a-i neutraliza partea negativă.

Socrate se angajează într-o discuţie amplă asupra *thymos*- ului în *Republica* pentru că partea thymotică a sufletului se dovedeşte a fi de o importanţă crucială pentru construirea cetăţii sale ideale „în cuvinte“[3]. Această cetate, ca orice cetate, are duşmani printre străini şi are nevoie să fie apărată de atacurile din afară. De aceea are nevoie de o clasă de păzitori care au curaj şi spirit civic, care sunt gata să-şi sacrifice nevoile şi dorinţele materiale de dragul binelui public. Socrate nu crede deloc că civismul şi curajul se pot naşte din calculele unui egoism elevat. Ele îşi au mai curând rădăcinile în *thymos*, în mândria nutrită de păzitori în ceea ce-i priveşte pe ei şi cetatea lor şi în potenţiala lor mânie iraţională faţă de cei care o ameninţă.[4] Astfel pentru Socrate, *thymos*-ul este o virtute politică înnăscută necesară supravieţuirii oricărei comunităţi politice, pentru că este temeiul pentru care individul este scos din existenţa egoistă sub semnul dorinţei şi făcut să urmărească binele comun. Dar Socrate mai crede că

thymos-ul are capacitatea de a distruge comunităţile politice la fel cum le poate şi cimenta. El face astfel de aluzii în unele momente din *Republica*, de exemplu atunci când îl compară pe păzitorul thymotic cu un ferocc câine de pază care-şi poate muşca şi stăpânul la fel ca şi pe străin, dacă nu este bine dresat.[5] Aşadar, construirea unei ordini politice bune necesită atât cultivarea cât şi supunerea *thymos*-ului şi cea mai mare parte a primelor şase cărţi ale *Republicii* este dedicată justei educaţii thymotice a clasei păzitorilor.

Dorinţa megalothymotică a aşa-zişilor stăpâni de a domina alţi oameni prin imperialism a constituit o temă importantă şi foarte frecventă în cadrul gândirii politice medievale şi a celei moderne timpurii, care numea acest fenomen căutarea gloriei. Lupta principilor ambiţioşi pentru recunoaştere era îndeobşte privită ca o caracteristică generală atât a naturii umane cât şi a politicii. Nu era considerată ca tiranie sau nedreptate într-o eră când legitimitatea imperialismului era considerată ca de la sine înţeleasă.[6] Sfântul Augustin, de exemplu, pune setea de glorie în rândul viciilor, dar o consideră ca fiind una dintre cele mai puţin periculoase şi o posibilă sursă a măreţiei omeneşti.[7]

Megalothymia înţeleasă ca setea de glorie a ocupat un loc central în opera primului gânditor de la începutul epocii moderne care s-a despărţit definitiv de tradiţia aristoteliană a filozofiei politice creştine medievale, Niccolò Machiavelli. Machiavelli este cunoscut în prezent ca autor al unor maxime de o francheţe şocantă referitoare la cruzimea politicii; el consideră că este mai bine să fii temut decât să fii iubit sau că trebuie să-ţi respecţi cuvântul dat numai dacă este în interesul tău să o faci. Machiavelli a fost întemeietorul filozofiei politice moderne şi el considera că omul putea deveni stăpân în propria sa casă orientându-se nu după felul în care oamenii ar fi trebuit să trăiască ci după cum trăiau ei efectiv. Decât să încerce să-i facă pe oameni buni prin educaţie, conform învăţăturii lui Platon, Machiavelli căuta să creeze o bună ordine politică exploatând trăsăturile negative ale omului; răutatea omenească putea fi pusă în slujba unor scopuri pozitive, dacă era canalizată prin instituţiile potrivite.[8]

Machiavelli a înţeles că *megalothymia* sub forma dorinţei de glorie era impulsul psihologic fundamental din spatele ambiţiei principilor. Se poate întâmpla ca unele naţiuni să le cucerească pe cele vecine din motive de necesitate, de autoapărare sau pentru a-şi mări populaţia şi resursele pentru viitor. Dar dincolo de asemenea consideraţii era dorinţa omului de a fi recunoscut - plăcerea pe care o simţea generalul roman sărbătorindu-şi triumful, când inamicul său era purtat în lanţuri pe străzi - în strigătele de bucurie ale mulţimii. Pentru Machiavelli, dorinţa de glorie nu era o caracteristică exclusivă a principilor sau a guvernărilor aristocrate. Ea contamina şi republicile, ca în cazul rapacelor imperii ateniene şi romane, în care participarea democratică avusese drept rezultat creşterea ambiţiei statului, oferind un instrument mult mai eficace pentru expansiunea militară.[9]

Cu toate că setea de glorie este o caracteristică general umană[10], Machiavelli a observat că ea crea probleme speciale pentru că-i transforma pe oamenii ambiţioşi în tirani şi pe ceilalţi în sclavi. Soluţia sa la această problemă se deosebea de cea găsită de Platon şi a devenit una din caracteristicile constituţionalismului republican de mai târziu. Decât să încerce să îi educe pe principii sau păzitorii thymotici, cum sugerase Platon, *thymos*-ului trebuia să i se opună *thymos*-ul. Republicile mixte, în care ambiţiile thymotice ale principilor şi ale aristocraţilor puteau fi contrabalansate de dorinţa thymotică de independenţă a poporului, puteau asigura un anumit grad de libertate.[11] Republica mixtă a lui Machiavelli era, aşadar, o versiune timpurie a separaţiei puterilor din Constituţia Americană.

După Machiavelli a apărut un alt proiect, poate mai ambiţios, pe care îl cunoaştem deja. Hobbes şi Locke, întemeietorii liberalismului modern, au încercat să elimine total *thymos*- ul din viaţa politică şi să-l înlocuiască cu o combinaţie de dorinţă şi raţiune. Aceşti primi gânditori liberali englezi au văzut *megalothymia* sub forma mândriei pătimaşe şi încăpăţânate a principilor, sau a fanatismului nelumesc al preoţilor războinici, ca fiind principala cauză a războiului şi au început să vizeze toate formele de mândrie. Denigrarea mândriei aristocratice a fost continuată de un număr de scriitori ai Iluminismului printre care se aflau Adam Ferguson, James Stewart, David Hume şi Montesquieu. În societatea civilă imaginată de Hobbes, Locke şi alţi primi gânditori liberali ai epocii moderne, omul are nevoie doar de dorinţă şi raţiune. *Burghezul* era o creaţie total premeditată a gândirii moderne timpurii, un efort de inginerie socială care încerca să creeze pacea socială prin schimbarea a însăşi naturii omeneşti. În loc de a opune *megalothymia* celor puţini *megalothymiei* celor mulţi, după cum sugerase Machiavelli, întemeietorii liberalismului modern sperau să poată învinge pe deplin *megalothymia* opunând, de fapt, interesele părţii doritoare a sufletului omenesc pasiunilor părţii ei thymotice.[12]

Întruchiparea socială a *megalothymiei* şi clasa socială căreia liberalismul modern i-a declarat război era aristocraţia tradiţională. Războinicul aristocrat nu producea ci fura de la alţi războinici, sau mai exact de la ţărănimea al cărei surplus şi-l însuşea. El nu acţiona conform raţiunilor economice, vânzându-şi munca celui care oferea cel mai mult: adevărul este că, el nu muncea deloc şi îşi găsea vocaţia în inactivitatea sa. Purtarea sa era îngrădită de ceea ce impuneau mândria şi codul onoarei, care nu-i permiteau să facă lucruri sub demnitatea sa, de exemplu să se angajeze în comerţ. Şi cu toată decăderea multor societăţi aristocratice, esenţa existenţei aristocratului era legată, la fel ca în cazul stăpânului primordial descris de Hegel, de voinţa de a-şi risca viaţa într-o luptă sângeroasă. Prin urmare, războiul continua să ocupe un loc important în cadrul modului de viaţă aristocratic şi după cum ştim, nu este „optim din punct de vedere economic". Deci, ar fi fost mult mai bine ca războinicul aristocrat să

fie convins de zădărnicia ambiţiilor sale şi să fie transformat într-un paşnic om de afaceri, ale cărui activităţi de îmbogăţire să servească şi la prosperitatea celor din jurul lui.[13]

Procesul de „modernizare" descris de ştiinţele sociale contemporane poate fi înţeles ca o victorie treptată a laturii doritoare a sufletului, condusă de raţiune, asupra laturii thymotice a sufletului, proces care s-a petrecut în nenumărate ţări ale lumii. Societăţile aristocratice existau practic în cadrul diverselor culturi omeneşti, din Europa până în Orientul Mijlociu, din Africa până în sudul şi estul Asiei. Modernizarea economică necesita nu numai crearea structurilor sociale moderne cum sunt oraşele şi structurile birocratice raţionale ci şi victoria morală a stilului de viaţă burghez asupra celui thymotic al aristocratului. Ţară după ţară, târgul lui Hobbes era oferit vechii clase aristocrate: şi anume, renunţarea la mândria ei thymotică în schimbul perspectivei unei vieţi liniştite de nelimitată acumulare materială. În unele ţări, cum s-a întâmplat în Japonia, târgul era făcut pe faţă: statul care era în curs de modernizare a stabilit oameni de afaceri din rândul fostei clase a samurailor sau a războinicilor, ale căror întreprinderi aveau să devină *zaibats**-urile secolului al XX-lea.[14]

În ţări precum Franţa, comerţul a fost refuzat de o mare parte a aristocraţiei, care a întreprins o serie de acţiuni de rezistenţă fără speranţă pentru a-şi apăra ordinea morală thymotică. Această luptă continuă în multe ţări ale Lumii a treia, unde urmaşii războinicilor îşi pun serios întrebarea dacă a sosit momentul să-şi pună sabia în cui ca pe o amintire de familie şi să se aşeze în birou înaintea terminalei computerului.

În momentul întemeierii Americii, victoria principiilor lui Locke în America de Nord - şi deci victoria părţii doritoare a sufletului asupra celei thymotice - era aproape completă. Dreptul la „urmărirea fericirii" proclamat în Declaraţia de Independenţă a Americii era conceput într-o mare măsură în termenii acumulării proprietăţii. Lockeanismul constituie cadrul general al articolelor *Federalistului*, această mare apărare a Constituţiei Americane scrisă de Alexander Hamilton, James Madison şi John Jay. De exemplu, în faimosul Număr 10 al *Federalistului*, care susţine guvernul reprezentativ ca remediu împotriva maladiei facţiunilor din cadrul guvernului popular, James Madison afirmă că protejarea diverselor facultăţi omeneşti şi în special a „facultăţilor diferite şi inegale de a acumula proprietate" a fost „primul obiectiv al guvernului".[15]

Cu toate că moştenirea lockeeană este prezentă în mod incontestabil în Constituţia Americană, autorii *Federalistului* erau foarte conştienţi că dorinţa de recunoaştere nu putea fi pur şi simplu proscrisă din viaţa politică. Într-adevăr, autoafirmarea era înţeleasă ca un scop sau motiv al vieţii politice şi una dintre condiţiile bunei guvernări era ca ea să fie lăsată să se manifeste adecvat. Ei au

---

* Zaibatsu - Întreprindere comercială japoneză aflată sub controlul unei familii puternice (*zai*, bogăţie + *batsu*, persoană sau familie puternică) (n.t.).

căutat să canalizeze dorinţa de recunoaştere în direcţii pozitive sau măcar inofensive, cam în aceeaşi măsură în care încercase s-o facă şi Machiavelli. Deşi în *Federalistul* Nr. 10, Madison se referea la facţiuni bazate pe „interese" economice, el le distingea de alte facţiuni bazate pe „pasiuni" sau mai exact pe părerile pătimaşe ale oamenilor despre bine şi rău: „O patimă izvorâtă din deosebirile de opinii în privinţa religiei, în privinţa guvernării şi a multor alte probleme" sau „devotamentul faţă de conducători diferiţi". Părerile politice erau o expresie a egoismului şi erau inextricabil legate de felul în care era evaluată propria persoană: „Atâta vreme cât va exista legătura dintre raţiune şi egoism, opiniile omului şi pasiunile sale se vor influenţa reciproc; iar cele dintâi vor fi obiectul acestora din urmă".[16] Astfel, facţiunile nu rezultă doar din ciocnirea dintre părţile doritoare ale sufletelor diverşilor oameni (adică, dintre interesele economice) ci şi din conflictul dintre părţile lor thymotice.[17] Şi astfel, pe vremea lui Madison, politica americană era dominată de dezacorduri asupra unor probleme ca temperanţa, religia, sclavia şi altele asemănătoare, exact cum în vremea noastră, ea este dominată de problemele dreptului la avort, a rugăciunii din şcoală şi a libertăţii cuvântului.

În plus faţă de nenumăratele păreri care aveau să fie susţinute de un mare număr de indivizi vulnerabili, autorii *Federalistului* considerau că viaţa politică trebuia să se confrunte şi cu „dragostea de faimă, care era, după Hamilton, „pasiunea de căpetenie a celor mai nobile minţi"[18] - adică, setea de glorie a oamenilor puternici şi ambiţioşi. *Megalothymia*, la fel ca şi *izothymia* rămânea o problemă pentru întemeietorii Americii. Constituţia Americană era văzută de Madison şi Hamilton nu ca o modalitate instituţională de reprimare a diverselor manifestări ale *thymos*-ului, ci ca un mijloc de a le canaliza spre căi sigure şi productive. Astfel, Madison vedea guvernarea populară - procesul depunerii candidaturii, discursurile politice, dezbaterile, scrierea discursurilor politice, procesul votării în cadrul alegerilor şi toate celelalte - ca o modalitate benignă de a întreţine mândria firească şi tendinţa oamenilor către autoafirmarea thymotică, cu condiţia ca ea să poată fi desfăşurată într-o republică relativ mare. Procesul politic democratic era important nu numai ca un mijloc de luare a deciziilor sau de „agregare a intereselor" dar şi *ca proces* pur şi simplu, adică, ca o scenă pentru exprimarea *thymos*-ului, unde oamenii puteau căuta recunoaşterea propriilor vederi. La nivelul cel mai înalt şi potenţial cel mai periculos al *megalothymiei* marilor oameni ambiţioşi, guvernul constituţional era stabilit în mod explicit ca o modalitate de a folosi ambiţia pentru „a contracara ambiţia". Diversele diviziuni ale guvernului erau considerate drept căi de promovare a marilor ambiţii dar echilibrul puterilor avea să garanteze că aceste ambiţii se vor neutraliza una pe cealaltă, împiedicând apariţia tiraniei. Un om politic american putea nutri ambiţia de a ajunge un Cezar sau un Napoleon, dar sistemul nu i-ar fi permis să fie mai mult decât un Jimmy Carter sau Ronald Reagan -

îngrădit fiind de serioase restricţii instituţionale şi de tot ansamblul forţelor politice şi obligat să-şi realizeze ambiţiile fiind mai degrabă „servitorul" poporului decât stăpânul lui.

Încercarea liberalismului, bazat pe învăţătura lui Hobbes şi a lui Locke, de a elimina dorinţa de recunoaştere din politică şi de a o lăsa constrânsă şi neputincioasă i-a neliniştit pe mulţi gânditori. Societatea umană ar fi ajuns astfel să fie formată din acei „oameni fără inimi", cum îi numea C.S. Lewis, adică, oameni alcătuiţi în întregime din dorinţă şi raţiune, dar lipsiţi de mândria autoafirmării care era într-un fel esenţa umanităţii epocilor anterioare. Pentru că inima era ceea ce făcea omul om: „prin intelectul său el este doar spirit, iar prin poftele sale doar un animal"[19]. Cel mai mare şi cel mai elocvent susţinător al *thymos*-ului în timpurile moderne şi profetul renaşterii sale a fost Friedrich Nietzsche, părintele spiritual al relativismului şi nihilismului zilelor noastre. Nietzsche a fost odată descris de un contemporan ca un „radical aristocrat", caracterizare pe care cel vizat nu a contestat-o. O mare parte a operei sale poate fi văzută, într-un anumit sens, ca o reacţie la ceea ce el considera drept ascensiunea unei întregi generaţii de „oameni fără inimi", o societate de *burghezi* care nu dorea altceva decât să-şi conserve tihnita ei existenţă. Pentru Nietzsche, adevărata esenţă a omului nu era nici dorinţa, nici raţiunea ci *thymos*-ul său: omul era înainte de toate o creatură care *evalua*, „fiara cu obraji rumeni" care şi-a descoperit viaţa în capacitatea de a pronunţa cuvintele „bine" şi „rău". După cum spune personajul său Zarathustra:

> Într-adevăr, oamenii şi-au dat loru-şi măsura a ceea ce e bine şi ce-i rău. Ei n-au aflat-o, nici n-au împrumutat-o şi nici nu le-a venit precum un glas din ceruri. Omul a dat valoare fiecărui lucru, ca să se ştie în siguranţă. El i-a dat înţeles - un înţeles uman. Iată de ce măsura lucrurilor omul este.
> Să dai valoare, înseamnă să creezi. Luaţi aminte, creatori! Şi printre cele evaluate, însăşi a evalua este bijuterie şi comoară.
> Doar prin evaluare, valoarea fiinţează. Fără aceasta, existenţa ar fi o nucă găunoasă. Luaţi aminte, creatori!*[20]

Care erau valorile create de oameni nu era problema principală pentru Nietzsche, pentru că existau „o mie şi unul de ţeluri" pe care oamenii le urmăreau. Fiecare dintre popoarele lumii avea propriul „limbaj al binelui şi al răului" pe care vecinii săi nu îl puteau înţelege. Ceea ce constituia esenţa omului era actul de evaluare propriu-zis, de a-şi acorda sieşi valoare şi de a cere recunoaşterea acesteia.[21] Actul de evaluare era inerent egalitar pentru că necesita distincţia dintre mai bine şi mai rău. Şi de aceea pe Nietzsche îl interesa

---

* Niestzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, versiune românească de Victoria Ana Tăuşan, EDINTER. 1991.

doar acea manifestare a *thymos*-ului care-i făcea pe oameni să spună că sunt mai buni decât alţii, adică *megalothymia*. Efectul teribil al modernităţii era efortul creatorilor săi Hobbes şi Locke de a-l priva pe om de capacităţile sale de evaluare în numele securităţii fizice şi acumulării materiale. Bine cunoscuta doctrină a lui Nietzsche a „voinţei de putere" poate fi înţeleasă ca un efort de a reafirma primatul *thymos*-ului faţă de dorinţă şi raţiune şi de a repara răul pe care-l făcuse liberalismul mândriei şi autoafirmării umane. Opera sa este o celebrare a stăpânului aristocrat descris de Hegel şi a luptei pe viaţă şi pe moarte pentru prestigiu, o violentă condamnare a unei modernităţi ce acceptase conduita morală a sclavului care nici măcar nu era conştient că o asemenea alegere fusese făcută.

În ciuda diverşilor termeni folosiţi pentru a descrie fenomenul *thymos*-ului, ar trebui să fie foarte clar că această „a treia parte" a sufletului a fost principala preocupare a tradiţiei filozofice care se întinde de la Platon până la Nietzsche. Ea sugerează o interpretare foarte diferită a procesului istoric, nu ca o poveste a dezvoltării ştiinţei moderne sau a logicii dezvoltării economice, ci mai degrabă ca apariţia, evoluţia şi eventualul declin al *megalothymiei*. Procesul istoric care începe cu lupta sângeroasă a stăpânului se încheie într-un fel cu burghezul modern, cetăţean al democraţiilor liberale contemporane, care urmăreşte mai degrabă câştigul material decât gloria.

Astăzi nimeni nu studiază sistematic *thymos*-ul ca parte a educaţiei proprii şi „lupta pentru recunoaştere" nu face parte din vocabularul nostru politic contemporan. Setea de glorie care pentru Machiavelli părea o componentă atât de normală a alcătuirii omeneşti - străduinţa nemăsurată de a fi mai bun decât ceilalţi, de a-i face pe cât mai mulţi oameni să-ţi recunoască superioritatea - nu mai este o modalitate acceptabilă de a-ţi descrie ţelurile personale. Aceasta este mai curând o caracteristică pe care o atribuim unor oameni care nu ne plac şi care au apărut printre noi ca Hitler, Stalin sau Saddam Hussein. *Megalothymia* - dorinţa de a fi recunoscut drept superior - continuă să existe sub diverse măşti în viaţa de fiecare zi şi, după cum vom vedea în Partea a cincea, multe dintre lucrurile care ne produc satisfacţie nu ar fi posibile fără aceasta. Dar ca modalitate de referire la propria persoană ea a fost învinsă din punct de vedere moral în lumea modernă.

Atacul împotriva *megalothymiei* şi pierderea respectabilităţii sale în lumea în care trăim astăzi ar trebui deci să ne facă să fim de acord cu Nietzsche că acei primi filozofi moderni care au vrut să proscrie formele mai evidente ale *thymos*-ului din cadrul societăţii civile au reuşit s-o facă destul de bine. Ceea ce a luat locul *megalothymiei* este o combinaţie a două elemente. Primul este o înflorire a părţii doritoare a sufletului, care se manifestă prin profunda *economizare* a vieţii. Această economizare se întinde de la formele cele mai importante până la cele mai mărunte, de la statele europene care nu caută măreţia imperiului ci

o Comunitate Europeană mai integrată în 1992, până la absolventul de colegiu care face o analiză costuri-beneficii a opţiunilor care i se oferă în privinţa viitoarei sale cariere.

Al doilea element care a luat locul *megalothymiei* este o atotcuprinzătoare *izothymie*, adică, dorinţa de a fi recunoscut drept egalul altor oameni. Aceasta sub diversele ei manifestări include *thymos*-ul negustorului de zarzavaturi din povestea lui Havel, al protestatarului împotriva avortului sau al apărătorului drepturilor animalelor. Deşi noi nu folosim cuvintele „recunoaştere" sau *thymos* pentru a ne descrie scopurile personale, folosim cuvinte ca „demnitate", „respect" şi „sentimentul propriei demnităţi" foarte des şi toţi aceşti factori nonmateriali sunt incluşi chiar şi în evaluarea opţiunilor asupra viitoarei cariere a absolventului de colegiu. Aceste concepte sunt infiltrate adânc în viaţa noastră politică şi sunt indispensabile înţelegerii transformării democratice care s-a petrecut în toată lumea la sfârşitul secolului al XX-lea.

Rămânem astfel cu o contradicţie aparentă. Întemeietorii tradiţiei anglo-saxone liberale moderne au încercat să scoată *thymos*-ul în afara vieţii politice şi totuşi dorinţa de recunoaştere rămâne peste tot în jurul nostru sub forma *izothymiei*. A fost aceasta o urmare neaşteptată, rezultatul nereuşitei de a suprima ceea ce de fapt nu se putea suprima în natura umană? Sau există o înţelegere superioară a liberalismului modern care încearcă mai curând să păstreze latura thymotică a personalităţii umane decât s-o scoată în afara domeniului politicii?

O asemenea înţelegere superioară, de fapt, există şi pentru a o găsi trebuie să ne întoarcem la Hegel şi la prezentarea neterminată a dialecticii sale istorice în care dorinţa de recunoaştere joacă un rol-cheie.

18
Dominaţie şi sclavie

Omul complet, absolut liber, definitiv şi complet satisfăcut de ceea ce este, omul care este desăvârşit şi întregit în şi prin această satisfacţie va fi sclavul care şi-a „învins" condiţia de sclav. Dacă Dominaţia inutilă constituie un impas, Sclavia harnică este, spre deosebire de aceasta, sursa întregului progres uman, social şi istoric. Istoria este istoria Sclavului care munceşte.

Alexandre Kojeve , *Introducere în lectura lui Hegel*[1]

Am lăsat prezentarea dialecticii hegeliene acum câteva capitole într-un moment de început al procesului istoric - de fapt, la sfârşitul perioadei de început a istoriei omeneşti, când omul şi-a riscat pentru prima oară viaţa într-o luptă dată numai de dragul prestigiului. Starea de război care predomina în „starea naturală" hegeliană (deşi Hegel nu a folosit niciodată acest termen) nu a dus direct la înfiinţarea societăţii civile bazate pe un contract social, cum se întâmpla în viziunea lui Locke. Pentru Hegel, această stare a dus mai degrabă la relaţia dintre stăpân şi sclav, când unul dintre combatanţii primordiali, temându-se pentru viaţa sa, l-a „recunoscut" pe celălalt şi a acceptat să-i fie sclav. Totuşi, relaţia socială dintre stăpân şi sclav nu a fost una stabilă pe termen lung, pentru că nici stăpânul nici sclavul nu erau în cele din urmă satisfăcuţi în dorinţa fiecăruia de recunoaştere.[2] Această lipsă a satisfacţiei a constituit o „contradicţie" în cadrul societăţilor sclavagiste şi a impulsionat evoluţia procesului istoric. Chiar dacă primul act omenesc al omului a fost acela de a-şi risca viaţa într-o luptă sângeroasă, el nu a devenit prin aceasta un om pe deplin liber şi deci satisfăcut. Aceasta nu se putea întâmpla decât în cursul evoluţiei istorice ulterioare.[3]

Stăpânul şi sclavul rămân nemulţumiţi din motive diferite. Într-un fel stapânul este mai uman decât sclavul pentru că el este gata să îşi înfrângă natura biologică de dragul unui scop nebiologic, recunoaşterea. Riscându-şi viaţa, le demonstrează că este liber. Dimpotrivă, sclavul urmează sfatul lui Hobbes şi cedează în faţa fricii sale de moarte violentă. Făcând astfel el rămâne un animal fricos, supus nevoii, incapabil să-şi învingă determinarea biologică, naturală. Dar lipsa de libertate a sclavului, umanitatea sa incompletă, este sursa dilemei. Pentru că stăpânul doreşte să fie recunoscut de o altă fiinţă omenească, adică, să i se recunoască valoarea şi demnitatea umană de către o altă fiinţă omenească care posedă valoare şi demnitate. Dar câştigând lupta pentru prestigiu, el este recunoscut de cineva care a ajuns sclav, a cărui umanitate este nerealizată datorită faptului că a cedat fricii sale fireşti

înaintea morţii. Aşadar, valoarea stăpânului este recunoscută de cineva care nu este întocmai uman.[4]

Acest fapt corespunde experienţei noastre obişnuite în privinţa recunoaşterii: apreciem lauda sau recunoaşterea valorii noastre mai ales dacă ea vine din partea unei persoane pe care o respectăm, ale cărei judecăţi ne inspiră încredere, iar satisfacţia noastră este maximă dacă recunoaşterea este obţinută liber şi nu prin constrângere. Într-un fel şi câinele nostru ne „recunoaşte" când ne întâmpină dând din coadă: dar el recunoaşte pe toată lumea la fel - poştaşul sau un hoţ - pentru că este condiţionat instinctual să facă astfel. Să luăm un exemplu din domeniul politic, satisfacţia încercată de un Stalin sau un Saddam Hussein atunci când sunt adulaţi de către o mulţime adusă cu autobuzele şi obligată să-i ovaţioneze sub ameninţarea cu moartea este probabil mai mică decât cea trăită de un lider democrat precum Washington sau Lincoln când li se arată un respect autentic din partea unui popor liber.

Aceasta este deci tragedia stăpânului: el îşi riscă viaţa pentru a obţine recunoaşterea din partea unui sclav care nu merită să-l recunoască. Stăpânul rămâne destul de nemulţumit. În plus, stăpânul rămâne fundamental neschimbat de-a lungul timpului. El nu are nevoie să muncească, pentru că are un sclav care munceşte pentru el şi poate ajunge uşor la toate lucrurile care îi sunt necesare traiului. De aceea viaţa sa devine o existenţă statică şi neschimbătoare de inactivitate şi consum; el poate fi ucis, după cum subliniază Kojève, dar nu poate fi educat. Stăpânul îşi poate, risca viaţa iar şi iar în lupte pe viaţă şi pe moarte cu alţi stăpâni, pentru controlul unei provincii sau pentru succesiunea la tron, dar actul de a-şi risca viaţa, deşi profund uman, este de asemenea perpetuu identic cu el însuşi. Neîncetata cucerire şi recucerire a provinciilor nu schimbă sub aspect calitativ relaţia cu alţi oameni şi cu mediul său natural, deci nu asigură un motor al progresului istoric.

Sclavul este şi el nemulţumit. Oricum, lipsa lui de satisfacţie nu duce la o stază paralizantă, ca în cazul stăpânului, ci la o schimbare creatoare care-l va îmbogăţi. Din cauza supunerii faţă de stăpân, sclavul, desigur, nu este recunoscut ca o fiinţă omenească: dimpotrivă, el este tratat ca un *lucru*, o unealtă care satisface dorinţele stăpânului. Recunoaşterea nu merge decât într-o singură direcţie. Dar această absenţă totală a recunoaşterii este ceea ce-l face pe sclav să dorească schimbarea.

Sclavul îşi redobândeşte umanitatea, umanitatea pe care a pierdut-o din cauza fricii sale de moarte violentă, prin *muncă*[5]. Iniţial, el este silit să muncească pentru a satisface pretenţiile stăpânului din cauza fricii sale de moarte, dar în final motivul care-l face să muncească va fi altul. În loc să muncească de frica pedepsei imediate, el începe să o facă dintr-un simţ al datoriei şi autodisciplinei, învăţând să-şi reprime dorinţele naturale pentru a munci.[6] Cu alte cuvinte, el dezvoltă ceva ce aduce cu o etică a muncii. Ceea ce este şi mai important, prin muncă sclavul începe să realizeze că, în calitatea lui de fiinţă omenească, el este capabil să transforme natura, adică să ia materialele din natură şi să le schimbe liber în altceva ce se bazează pe o idee

sau noţiune preexistentă. Sclavul foloseşte uneltele: el le poate folosi pentru a face altele şi astfel inventează tehnologia. Ştiinţa modernă nu este invenţia unor stăpâni inactivi, care au tot ce doresc, ci a sclavilor care sunt obligaţi să muncească şi care nu sunt mulţumiţi de condiţia lor. Prin ştiinţă şi tehnologie, sclavul descoperă că el poate transforma natura, chiar propria-şi natură[7], nu numai mediul fizic în care s-a născut.

Pentru Hegel, spre deosebire de Locke, munca s-a eliberat total de sub stăpânirea naturii. Scopul muncii nu era numai acela de a satisface nevoile naturale sau pe cele nou inventate. Munca în sine reprezenta libertatea pentru că demonstra capacitatea omului de a învinge determinările naturale, de a crea prin truda sa. Nu exista muncă „în conformitate cu natura"; munca într- adevăr omenească începea numai atunci când omul îşi demonstra stăpânirea asupra naturii. Hegel avea de asemenea şi o concepţie foarte diferită faţă de Locke în privinţa sensului proprietăţii private. Omul lui Locke acumula proprietatea pentru a-şi satisface dorinţele; omul hegelian vedea proprietatea ca pe un fel de „obiectivare" a sa într-un lucru - de exemplu, o casă, o maşină, o bucată de pământ. Proprietatea nu este o caracteristică intrinsecă a lucrurilor; ea există numai ca o problemă de convenţie socială când oamenii sunt de acord să-şi respecte unul altuia drepturile de proprietate. Omul îşi găseşte mulţumire în faptul de a deţine proprietate nu numai din cauza nevoilor pe care i le satisface aceasta ci şi pentru că alţi oameni i-o recunosc. Pentru Hegel, protecţia proprietăţilor private este un scop legitim al societăţii civile, la fel ca şi pentru Locke şi Madison. Dar Hegel vede proprietatea ca pe un stadiu sau aspect al luptei istorice pentru recunoaştere, ceva ce satisface atât *thymos*-ul cât şi dorinţa.[8]

Stăpânul îşi demonstrează libertatea riscându-şi viaţa într-o luptă sângeroasă arătându-şi astfel superioritatea faţă de determinările naturale. Dimpotrivă, sclavul concepe *ideea* de libertate muncind pentru stăpân şi în timpul acesta îşi dă seama că el, ca fiinţă omenească, este capabil de o muncă liberă şi creatoare. Dominaţia sclavului asupra naturii este ceea ce-i permite să înţeleagă dominaţia pur şi simplu. Libertatea potenţială a sclavului este din punct de vedere istoric mult mai semnificativă decât libertatea efectivă a stapânului. Stăpânul este liber; el se bucură de libertatea sa direct şi fără a reflecta prea mult, făcând ce-i place şi consumând tot ce doreşte. Pe de altă parte, sclavul doar îşi imaginează ideea de libertate, o idee la care ajunge să se gândească în urma muncii sale. Totuşi, sclavul nu duce o viaţă liberă; există o discrepanţă între ideea sa despre libertate şi condiţia sa reală. De aceea el are o atitudine mai filozofică; el trebuie să studieze libertatea în abstract înainte de a putea să se bucure de ea în realitate şi trebuie să-şi inventeze principiile unei societăţi libere înainte de a trăi în ea. Conştiinţa sclavului este de aceea superioară conştiinţei stăpânului, pentru că ea se răsfrânge asupra ei înseşi şi asupra condiţiei sale.

Principiile de libertate şi egalitate ale revoluţiilor din 1776 şi 1789, nu au apărut în mintea sclavilor în mod spontan. Sclavul nu începe prin a-şi provoca stăpânul,

ci mai curând trece printr-un proces lung şi dureros de autoeducare pe măsură ce învaţă să-şi învingă teama de moarte şi să-şi ceară libertatea ce i se cuvine. Sclavul, care reflectă asupra condiţiei sale şi asupra *ideii* abstracte de libertate, lansează câteva versiuni preliminare ale libertăţii înainte de a o nimeri pe cea bună. Versiunile preliminare sunt pentru Hegel ca şi pentru Marx *ideologii*, adică, construcţii intelectuale care nu sunt adevărate în ele însele, dar care reflectă substructura de bază a realităţii, realitatea dominaţiei şi sclaviei. Deşi ele conţin germenul ideii de libertate, ele servesc la reconcilierea sclavului cu realitatea lipsei sale de libertate. În *Fenomenologie*, Hegel identifică câteva dintre aceste ideologii de sclav, incluzând filozofii precum stoicismul şi scepticismul. Dar cea mai importantă ideologie de sclav şi cea care conduce cel mai direct la realizarea societăţilor bazate pe libertate şi egalitate aici pe pământ este creştinismul, „religia absolută".

Hegel vorbeşte despre creştinism ca despre „religia absolută" nu dintr-un etnocentrism îngust, ci din cauza unei relaţii istorice obiective care exista între doctrina creştină şi apariţia societăţilor liberal democrate în Europa de Vest - o relaţie care a fost acceptată de mai mulţi gânditori care i-au urmat, cum ar fi Weber sau Nietzsche. Ideea de libertate şi-a găsit penultima formă în creştinism, după părerea lui Hegel, pentru că această religie a fost prima care a stabilit principiul egalităţii universale a tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu, pe baza capacităţii lor de a avea o opţiune morală sau o credinţă. Adică, creştinismul susţinea că omul este liber: liber nu în sensul formal dat de Hobbes, adică în absenţa constrângerii fizice, ci liber din punct de vedere moral de a alege între bine şi rău. Omul era o creatură decăzută, un biet animal supus nevoii, dar era de asemenea capabil de a se regenera prin capacitatea sa de a alege şi de a crede. Libertatea creştină era o condiţie interioară a spiritului şi nu una exterioară a trupului. Sentimentul thymotic al propriei valori simţit atât de Leontius al lui Socrate cât şi de negustorul de zarzavaturi al lui Havel are ceva în comun cu demnitatea şi libertatea interioară a credinciosului creştin.

Concepţia creştină a libertăţii implică egalitatea umană universală, dar din motive diferite de cele ale liberalilor de tradiţie hobbesiano-lockeană. Declaraţia Americană de Independenţă afirmă că „toţi oamenii sunt creaţi egali", probabil pentru că ei sunt înzestraţi de creatorul lor cu anumite drepturi inalienabile. Hobbes şi Locke îşi întemeiau credinţa în egalitatea umană pe egalitatea însuşirilor native: primul spunea că oamenii sunt egali pentru că ei sunt capabili să se ucidă unii pe alţii, în timp ce cel de-al doilea atrăgea atenţia asupra egalităţii facultăţilor lor. Locke remarca, totuşi, că nu există egalitate între părinţi şi copiii lor şi, la fel ca Madison, el considera că oamenii au capacităţi inegale de a dobândi proprietatea. De aceea egalitatea într-un stat lockeean înseamnă ceva ce aduce cu egalitatea şanselor.

Dimpotrivă, egalitatea creştină se bazează pe faptul că toţi oamenii sunt egal înzestraţi cu o facultate specifică, aceea a opţiunii morale.[9] Toţi oamenii îl pot

accepta sau respinge pe Dumnezeu, pot să facă bine sau rău. Perspectiva creştină asupra libertăţii este ilustrată de discursul lui Martin Luther King „Am un vis", discurs pe care l-a ţinut în 1964 pe treptele Memorialului lui Lincoln. Într-o frază memorabilă, el spune că visa ca cei patru copii ai săi „să ajungă într-o bună zi să trăiască într-o naţiune în care nu vor fi judecaţi după culoarea pielii ci după caracterul lor". Trebuie să remarcăm că Martin Luther King nu spunea că ei ar trebui apreciaţi după talentul sau meritul lor, sau că el dorea ca ei să ajungă atât de sus cât le permiteau capacităţile lor. Pentru King, care era preot creştin, demnitatea umană nu rezida în raţiunea sau inteligenţa omului ci în caracterul său, adică în caracterul său moral, în capacitatea sa de a face deosebirea între bine şi rău. Oameni care sunt în mod evident inegali în privinţa frumuseţii, talentului, inteligenţei sau priceperilor lor sunt, cu toate acestea, egali în măsura în care ei sunt nişte agenţi morali. Cel mai banal şi mai amărât orfan poate avea un suflet mai frumos în ochii lui Dumnezeu decât cel mai talentat pianist sau cel mai eminent fizician.

Contribuţia creştinismului la procesul istoric a fost atunci acela de a-i explica sclavului această viziune a libertăţii umane şi de a-i defini felul în care putea fi concepută demnitatea umană. Dumnezeul creştin *recunoaşte* toate fiinţele omeneşti în mod universal, le recunoaşte valoarea umană şi demnitatea individuală. Cu alte cuvinte, Împărăţia Cerurilor prezintă perspectiva unei lumi în care *izothymia* fiecărui om - dar nu şi *megalothymia* celor trufaşi - va fi satisfăcută.

Problema cu creştinismul, totuşi, este că acesta rămâne doar o ideologie de sclav printre altele, adică este neadevărată în anumite privinţe de o importanţă crucială. Creştinismul afirmă realizarea libertăţii omeneşti nu aici pe pământ, ci doar în Împărăţia Cerurilor. Creştinismul, cu alte cuvinte, avea adevărata idee a libertăţii dar sfârşea prin a-i împăca pe sclavii lumii acesteia cu lipsa lor de libertate spunându-le să nu aştepte să-şi schimbe condiţia în viaţa aceasta. După părerea lui Hegel, creştinul nu-şi dădea seama că nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci omul pe Dumnezeu. El l-a creat pe Dumnezeu ca pe un fel de proiecţie a ideii de libertate, pentru că în Dumnezeul creştin vedea o fiinţă care era stăpânul absolut al său şi al naturii. Dar ceea ce a urmat a fost transformarea de bunăvoie a creştinului într-un sclav al acestui Dumnezeu. El s-a împăcat cu o existenţă de sclav pe acest pământ, având credinţa că va fi mai târziu mântuit de Dumnezeu, când de fapt, el se putea mântui singur. Creştinismul a fost astfel o formă de *alienare*, adică o nouă formă de sclavie în care omul devenea sclavul a ceva creat de el însuşi, ajungând prin aceasta la un dezacord cu sine însuşi.

Ultima mare ideologie de sclav, creştinismul, i-a dat sclavului o imagine a ceea ce ar fi trebuit să fie libertatea umană. Chiar dacă nu-i oferea o modalitate practică de a scăpa din această sclavie, îi permitea să-şi vadă mai limpede ţinta: aceea de a deveni un individ liber şi independent care să fie recunoscut pentru libertatea şi independenţa sa, universal şi reciproc recunoscut de către toţi oamenii. Prin munca sa, sclavul reuşea să se elibereze tot mai mult: el stăpânea natura şi o transforma în

conformitate cu ideile sale, ajungând astfel să fie conştient de posibilitatea propriei sale libertăţi. Pentru Hegel, desăvârşirea procesului istoric necesita doar laicizarca creştinismului, adică traducerea ideii creştine de libertate în lumea concretă a prezentului. De asemenea, mai necesita încă o luptă pe viaţă şi pe moarte, aceea în care sclavul se eliberează de stăpân. Chiar Hegel îşi privea propria filozofie ca pe o transformare a doctrinei creştine care nu se mai baza pe autoritatea mitului şi a Scripturii, ci pe dobândirea de către sclav a cunoaşterii şi conştiinţei absolute de sine.

Procesul istoriei omeneşti a început cu lupta pentru prestigiu în care stăpânul aristocrat căuta recunoaştere pentru voinţa sa de a-şi risca viaţa. Învingându-şi propria natură, stăpânul aristocrat demonstra că era o fiinţă omenească mai liberă şi mai adevărată. Dar procesul istoric era împins înainte de către sclav şi munca sa şi nu de către stăpân şi lupta lui. Iniţial, sclavul şi-a acceptat condiţia de frica morţii, dar spre deosebire de omul raţional al lui Hobbes care căuta să supravieţuiască, sclavul lui Hegel nu a fost niciodată mulţumit de el însuşi. Ceea ce înseamnă că sclavul încă poseda *thymos*-ul, un sentiment al propriei valori şi demnităţi şi o dorinţă de a trăi şi altceva decât o viaţă de sclav. *Thymos*-ul său se exprima prin mândria pe care o nutrea faţă de propria muncă şi prin capacitatea sa de a manipula „materialele aproape fără valoare" din natură şi de a le transforma în ceva ce îi purta amprenta. Acesta era, de asemenea, revelat în ideea lui despre libertate: *thymos*-ul său îl făcea să-şi imagineze o fiinţă liberă care avea valoare şi demnitate, cu mult înainte ca valoarea şi demnitatea lui să fie recunoscute de altcineva. Spre deosebire de omul raţional al lui Hobbes, el nu încerca să-şi reprime mândria. Dimpotrivă, el nu s-a simţit pe de-a-ntregul om până nu a obţinut recunoaşterea. Ceea ce a făcut istoria să avanseze a fost permanenta dorinţă a sclavului de recunoaştere şi nu indolenta suficienţă şi veşnică identitate cu sine însuşi a stăpânului.

19
Statul universal şi omogen

Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist.

G.W.F. Hegel, *Filozofia dreptului*[1]

Pentru Hegel, Revoluţia franceză a fost evenimentul care a preluat viziunea creştină a unei societăţi libere şi egale şi a realizat-o aici pe pământ. Făcând această revoluţie, foştii sclavi şi-au riscat viaţa, demonstrând astfel că şi-au învins exact acea teamă de moarte care-i definise iniţial ca sclavi. Apoi, principiile libertăţii şi egalităţii au fost duse în restul Europei de către armatele victorioase ale lui Napoleon. Statul modern liberal democrat care a apărut după Revoluţia franceză a fost pur şi simplu realizarea idealului creştin de libertate şi egalitate a tuturor oamenilor aici pe pământ. Aceasta nu a fost o încercare de a deifica statul sau de a-i da o semnificaţie „metafizică", inexistentă în liberalismul anglo-saxon, mai curând era o recunoaştere a faptului că omul era cel care-l crease pe Dumnezeul creştin iniţial şi, de aceea, tot omul putea să-l facă pe Dumnezeu să coboare pe pământ în sediile parlamentelor, preşedinţiilor şi birocraţiilor statului modern.

Hegel ne dă ocazia de a reinterpreta democraţia liberală modernă în termeni destul de diferiţi faţă de tradiţia anglo-saxonă a liberalismului care porneşte de la Hobbes şi Locke. Această înţelegere hegeliană a liberalismului este în acelaşi timp o viziune mai nobilă a ceea ce reprezintă liberalismul şi o descriere mai exactă a ceea ce vor oamenii din orice colţ al lumii atunci când spun că vor să trăiască într-un stat democrat. Pentru Hobbes, pentru Locke şi pentru continuatorii lor care au scris Constituţia Americană şi Declaraţia de Independenţă, societatea liberală era un contract social între indivizii care aveau anumite drepturi naturale, cele mai importante dintre ele fiind dreptul la viaţă - adică autoconservarea - şi acela de a-şi urmări fericirea, ceea ce însemna, în general, dreptul la proprietatea privată. Astfel, societatea liberală este un acord între cetăţeni, stabilit pe baza egalităţii şi reciprocităţii, de a nu se amesteca unii în viaţa şi proprietatea altora.

Pentru Hegel, dimpotrivă, societatea liberală este un acord bazat pe egalitate şi reciprocitate între cetăţeni de a se recunoaşte unii pe ceilalţi. Liberalismul lui Hobbes şi Locke poate fi interpretat ca fiind urmărirea interesului personal raţional, liberalismul hegelian poate fi văzut ca urmărirea *recunoaşterii raţionale*, adică recunoaşterea pe o bază universală, prin care demnitatea fiecărei persoane, ca fiinţă omenească liberă şi independentă să fie recunoscută de toţi. Ceea ce ne interesează atunci când alegem să trăim într-o democraţie liberală nu este doar faptul că ne dă posibilitatea de a face bani şi de a ne satisface partea doritoare a sufletului; cel mai important lucru şi totodată cel care ne dă cea mai mare satisfacţie este recunoaşterea

demnităţii noastre. Faptul de a trăi într-o democraţie liberală ne poate conduce la o mare abundenţă materială dar ne poate arăta, de asemenea, calea către scopul complet nonmaterial al recunoaşterii libertăţii noastre. Statul liberal democrat ne evaluează în conformitate cu propriul nostru sentiment al demnităţii personale şi astfel, ne sunt satisfăcute atât partea doritoare cât şi cea thymotică a sufletului.

Recunoaşterea universală rezolvă marele defect al recunoaşterii care exista în societatea sclavagistă şi în multele ei variante. De fapt, fiecare societate dinaintea Revoluţiei franceze era condusă fie de monarhie fie de aristocraţie, iar recunoaşterea era rezervată unei singure persoane sau câtorva - adică, „clasei conducătoare" sau elitei. Satisfacţia de a fi recunoscut se obţinea cu preţul nerecunoaşterii umanităţii masei poporului. Recunoaşterea îşi putea găsi justificarea raţională numai pe baza egalităţii şi universalităţii. „Contradicţia" internă a relaţiei dintre stăpân şi sclav a fost rezolvată într- un stat care a reuşit să sintetizeze morala stăpânului şi pe aceea a sclavului. A fost abolită chiar distincţia dintre stăpâni şi sclavi, foştii sclavi devenind noii stapâni - nu ai altor sclavi, ci ai lor înşişi. „Spiritul anului 1776" a însemnat exact acest lucru - nu victoria unui nou grup de stăpâni, nu apariţia unei noi conştiinţe de sclav, ci dobândirea autodeterminării sub forma guvernării democratice. Această nouă sinteză a păstrat câte ceva atât din dominaţie cât şi din sclavie - satisfacţia recunoaşterii stăpânului şi munca sclavului.

Putem înţelege mai bine caracterul raţional al recunoaşterii universale comparând-o cu alte forme de recunoaştere care nu sunt raţionale. De exemplu, un stat naţionalist, adică un stat în care numai membrii unui anume grup naţional, etnic sau rasial au dreptul la cetăţenie, constituie o formă de recunoaştere *iraţională*. Naţionalismul este în mare măsură o manifestare a dorinţei de recunoaştere care se naşte din *thymos*. Naţionalismul nu este preocupat în primul rând de câştigul economic, ci de recunoaştere şi demnitate.[2] Naţionalitatea nu este o trăsătură naturală; ai o naţionalitate doar dacă alţi oameni ţi-o recunosc.[3] Totuşi, recunoaşterea pe care o cauţi nu este pentru tine ca individ, ci pentru grupul din care faci parte. Într-un fel, naţionalismul este o transmutaţie a *megalothymiei* epocilor anterioare într-o formă mai modernă şi mai democrată. În locul principiilor care luptau pentru gloria personală, avem acum naţiuni întregi care cer recunoaşterea naţionalităţii lor. La fel ca stăpânul aristocrat, aceste naţiuni s-au arătat dispuse să accepte riscul morţii violente pentru a obţine recunoaşterea, pentru a-şi dobândi „locul cuvenit sub soare".

Totuşi, dorinţa de recunoaştere bazată pe naţionalitate sau rasă nu este o dorinţă raţională. Distincţia dintre uman şi nonuman este total raţională: doar fiinţele omeneşti sunt libere, adică, capabile să se înfrunte pentru recunoaştere într-o luptă pentru prestigiu pur şi simplu. Această distincţie se bazează pe natură, sau mai degrabă, pe disjuncţia radicală dintre tărâmul naturii şi cel al libertăţii. Distincţia dintre un grup uman şi altul este, pe de altă parte, un produs secundar, accidental şi arbitrar al istoriei omeneşti. Şi lupta dintre grupurile naţionale pentru recunoaşterea demnităţii lor naţi-

onale duce, pe plan internaţional, la acelaşi impas ca şi lupta pentru prestigiu dintre stăpânii aristocraţi: una dintre naţiuni ajunge stăpână, iar cealaltă sclavă. Recunoaşterea fiecăreia dintre ele este imperfectă din aceleaşi motive pentru care raportul iniţial, individual dintre stăpân şi sclav era nesatisfăcător.

Statul liberal pe de altă parte, este raţional pentru că împacă pretenţiile la recunoaştere care se concurează între ele, pe singura bază reciproc acceptabilă, adică pe baza identităţii individului ca fiinţă omenească. Statul liberal trebuie să fie *universal*, adică să acorde recunoaştere tuturor cetăţenilor pentru că sunt fiinţe omeneşti şi nu pentru că sunt membrii unui anume grup naţional, etnic sau rasial. Şi trebuie să fie omogen în măsura în care creează o societate fără clase, bazată pe desfiinţarea distincţiei dintre stăpâni şi sclavi. Caracterul raţional al statului universal şi omogen este şi mai evident în faptul că este întemeiat în mod conştient pe principii recunoscute deschis şi aduse la cunoştinţa publicului, cum s-a întâmplat în timpul convenţiei constituţionale, care a dus la naşterea republicii americane. Adică, autoritatea statului nu provine din tradiţia seculară sau din adâncurile întunecate ale credinţei religioase, ci este un rezultat al unei dezbateri publice în care cetăţenii ajung la un acord asupra condiţiilor explicite în care vor convieţui. Aceasta reprezintă o formă raţională de conştiinţă pentru că, pentru prima oară, fiinţele omeneşti organizate într-o societate sunt conştiente de adevărata lor natură şi sunt capabile să creeze o comunitate politică care există în conformitate cu această natură.

În ce fel putem spune că democraţia liberală modernă „recunoaşte" toate fiinţele umane în mod universal?

Face aceasta acordându-le şi protejându-le *drepturile*. Adică, orice copil născut pe teritoriul Statelor Unite sau al altui stat liberal se bucură, datorită acestui fapt, de anumite drepturi de cetăţenie. Nimeni nu poate să-i facă vreun rău copilului, fie el sărac sau bogat, negru sau alb, fără a i se intenta un proces de către sistemul de justiţie penală. În timp, copilul va avea dreptul de a poseda o proprietate care trebuie respectată atât de stat cât şi de concetăţenii săi. Copilul va avea dreptul la opţiuni thymotice (adică, opinii legate de valoare) în privinţa oricărui subiect pe care l-ar putea concepe şi dreptul de a le face publice şi răspândi aceste opinii cât de mult va dori. Aceste opinii thymotice pot lua forma credinţei religioase care se poate practica în deplină libertate. Şi în final, când acest copil va ajunge la maturitate, el va avea dreptul de a participa chiar la guvernarea care stabileşte aceste drepturi şi de a contribui la deliberările asupra celor mai importante probleme ale politicii naţionale. Această participare poate lua fie forma votului în cadrul alegerilor periodice, fie forma mai activă de a intra direct în procesul politic, fie, prin supunerea candidaturii sau scriind articole în sprijinul unei persoane sau a unei poziţii, fie lucrând ca funcţionar public. Autoguvernarea populară desfiinţează distincţia dintre stăpâni şi sclavi; fiecare are dreptul la cel puţin o părticică din rolul stăpânului. Autoritatea ia acum forma promulgării legilor democratic determinate, adică, a regulilor universale prin care omul se conduce pe sine în mod conştient.

Recunoaşterea devine reciprocă atunci când statul şi poporul se recunosc unul pe celălalt, adică, atunci când statul acordă drepturi cetăţenilor şi când cetăţenii sunt de acord să respecte legile statului. Singurele limitări ale acestor drepturi intervin atunci când ele sunt contradictorii, când exercitarea unui drept vine în conflict cu exercitarea altui drept.

Această descriere a statului hegelian pare de fapt identică cu aceea a statului liberal lockeean, care este definit în mod similar ca un sistem de protecţie a unei serii de drepturi individuale. Specialistul în filozofia hegeliană va obiecta imediat că Hegel nu era de acord cu liberalismul lockeean sau anglo-saxon şi că el ar fi respins ideea că versiunea lockeeană a Statelor Unite sau a Marii Britanii ar constitui stadiul final al istoriei. Bineînţeles că într-un fel ar avea dreptate. Hegel nu ar fi susţinut niciodată punctul de vedere al anumitor liberali şi al tradiţiei anglo-saxone, reprezentaţi în clipa de faţă în primul rând de dreapta libertară, care consideră că singurul rol al guvernului este de a nu sta în calea indivizilor şi că libertatea acestora din urmă de a-şi urmări egoistele interese particulare este absolută. El ar fi respins acea variantă a liberalismului care vede drepturile politice doar ca mijloc prin care oamenii îşi puteau proteja viaţa şi banii sau, într-un limbaj mai actual, „stilul de viaţă" personal.

Pe de altă parte, Kojève evidenţia un fapt important atunci când afirma că America postbelică sau statele membre ale Comunităţii Europene constituiau expresia vie a statului hegelian de recunoaştere universală; pentru că deşi democraţiile anglo-saxone se întemeiază pe baze explicit lockeene, felul în care s-au autodefinit nu a fost niciodată unul pur lockeean. Am văzut, de exemplu, cum în *Federalistul* atât Madison cât şi Hamilton au ţinut cont de latura thymotică a naturii umane şi cum primul dintre ei considera că unul dintre scopurile guvernului reprezentativ era de a asigura o portiţă deschisă părerilor thymotice şi pătimaşe ale oamenilor. Când oamenii din America contemporană vorbesc despre societatea lor şi forma de guvernământ, ei folosesc în mod frecvent un limbaj care este mai degrabă hegelian decât lockeean. De exemplu, în timpul epocii drepturilor civile, era absolut normal ca oamenii să spună că scopul unei anume legislaţii asupra drepturilor civile era de a recunoaşte demnitatea persoanelor de culoare, sau de a îndeplini promisiunea Declaraţiei de Independenţă şi a Constituţiei de a le permite tuturor americanilor să trăiască în demnitate şi libertate. Nu era nevoie să fii specialist în filozofia hegeliană pentru a înţelege puterea acestui argument; făcea parte din vocabularul cetăţenilor celor mai umili şi mai puţin instruiţi. (Constituţia Republicii Federale Germane se referă în mod explicit la demnitatea umană.) Dreptul la vot în S.U.A. şi în alte ţări democrate, mai întâi pentru cei care nu aveau calitatea de proprietari, apoi pentru negri şi alte minorităţi etnice sau rasiale şi pentru femei, nu a fost niciodată văzut ca o problemă exclusiv economică (adică, dreptul la vot le permitea acestor grupuri să-şi apere interesele economice), ci a fost în general perceput ca un simbol al valorii şi egalităţii lor şi preţuit ca un ţel în sine.

Faptul că Părinţii Întemeietori ai Americii nu au folosit termenii „recunoaştere" şi „demnitate" nu a putut împiedica alunecarea pe nesimţite a limbajului lockeean referitor la drepturi în limbajul hegelian al recunoaşterii.

Astfel, statul universal şi omogen care apare la sfârşitul istoriei poate fi văzut sprijinindu-se pe cei doi stâlpi ai economiei şi recunoaşterii. Procesul istoriei omeneşti care duce până la acesta a fost acţionat în mod egal de evoluţia ştiinţei moderne şi de lupta pentru recunoaştere. Cea dintâi provine din partea doritoare a sufletului care s-a eliberat la începutul timpurilor moderne şi s-a orientat către acumularea nelimitată a bogăţiei. Această acumulare nelimitată a fost posibilă datorită unei alianţe între dorinţă şi raţiune: capitalismul este inextricabil legat de ştiinţa modernă. Lupta pentru recunoaştere, pe de altă parte, îşi avea obârşia în partea thymotică a sufletului. Ea a fost împinsă înainte de realitatea sclaviei, care era în contrast cu viziunea pe care o avea sclavul despre autoritate într-o lume în care toţi oamenii erau liberi şi egali înaintea lui Dumnezeu. O descriere completă a personalităţii umane nu este posibilă fără a prezenta aceşti doi stâlpi de sprijin, aşa cum o descriere a personalităţii umane nu este completă fără a ţine seama de dorinţă, raţiune şi *thymos*. Marxismul, „teoria modernizării" sau orice altă teorie asupra istoriei care se bazează pe economia politică vor fi incomplete dacă nu vor ţine cont de partea thymotică a sufletului şi de lupta pentru recunoaştere ca principal motor al istoriei.

Putem explica acum relaţia reciprocă dintre economia liberală şi politica liberală şi putem prezenta înaltul grad al corelaţiei dintre industrializarea avansată şi democraţia liberală. După cum am afirmat mai devreme, nu există nici o raţiune economică de a fi a democraţiei; ea poate fi cel mult o povară pentru eficienţa economică. Alegerea democraţiei este liberă şi se face de dragul recunoaşterii şi nu al dorinţei.

Dar dezvoltarea economică creează anumite condiţii care fac mai probabilă această alegere liberă. Acest lucru se întâmplă din două motive. În primul rând, dezvoltarea economică demonstrează sclavului conceptul de dominaţie pe măsură ce el descoperă că poate domina natura prin tehnologie şi, de asemenea, că se poate domina pe sine însuşi prin disciplina muncii şi a învăţăturii. Pe măsură ce societăţile devin mai instruite, sclavii încep să fie mai conştienţi de faptul că sunt sclavi şi că ar dori să fie stăpâni şi să asimileze ideile altor sclavi care au reflectat deja asupra condiţiei lor de servitute. Instruindu-se, ei află că sunt fiinţe omeneşti care au propria lor demnitate şi că trebuie să lupte pentru a obţine recunoaşterea acestei demnităţi. Faptul că învăţământul modern se ocupă de predarea ideilor libertăţii şi egalităţii nu este accidental; acestea sunt ideologii de sclav construite ca reacţie la situaţia reală în care se găseau sclavii. Creştinismul şi comunismul au fost amândouă ideologii de sclav (cea de a doua neanticipată de Hegel) care redau numai o parte din adevăr. Dar în decursul timpului s-au dezvăluit trăsăturile lor iraţionale şi contradictorii: societăţile comuniste, în special, în ciuda angajamentului lor faţă de

principiile libertăţii şi egalităţii, s-au dovedit a fi variante moderne ale socictăţilor sclavagiste, în care demnitatea marii mase a poporului nu era recunoscută. Prăbuşirea ideologiei marxiste la sfârşitul anilor '80 reflecta, într-un fel, dobândirea unui nivel superior de raţionalitate de către cei care trăiau în astfel de societăţi şi realizarea faptului că recunoaşterea universală raţională nu putea fi dobândită decât în cadrul unei ordini sociale liberale.

Cel de-al doilea motiv pentru care dezvoltarea economică încurajează democraţia liberală este faptul că aceasta dintâi are un extraordinar efect nivelator datorită nevoii sale de învăţământ universal. Vechile bariere de clasă sunt înlăturate în favoarea unei condiţii generale de egalitate a şanselor. Deşi apar clase noi, care se bazează pe un anume statut economic şi o anume pregătire, există în mod inerent o mai mare mobilitate în societate care încurajează răspândirea ideilor egalitare. Economia creează astfel un fel de egalitate *de facto* înainte ca această egalitate să apară *de jure*.

Dacă fiinţele omeneşti nu ar fi alcătuite decât din raţiune şi dorinţă, ele ar fi foarte mulţumite să trăiască într-o Coree de Sud sub o dictatură militară, sau sub guvernarea tehnocrată luminată a Spaniei franchiste, sau într-un Taiwan condus de Guomindang, hotărât să urmărească până în pânzele albe creşterea economică. Şi totuşi cetăţenii acestor ţări sunt ceva mai mult decât dorinţă şi raţiune; ei au o mândrie thymotică şi încredere în propria lor demnitate şi vor ca această demnitate să fie recunoscută în primul rând de guvernul ţării în care trăiesc.

Dorinţa de recunoaştere este, deci, veriga lipsă dintre economia liberală şi politica liberală. Am văzut cum industrializarea avansată produce societăţi urbane, mobile, din ce în ce mai instruite, eliberate de formele tradiţionale de autoritate cum erau cele exercitate de trib, de preot sau de breaslă. Am văzut că exista într-o mare măsură o relaţie de interdependenţă concretă între asemenea societăţi şi democraţia liberală, fără să putem explica pe deplin motivul acestei interdependenţe. Slăbiciunea cadrului nostru interpretativ rezidă în faptul că am căutat o explicaţie economică pentru alegerea democraţiei liberale, adică o explicaţie, care într-un fel sau altul provenea din partea doritoare a sufletului. De fapt, ar fi trebuit să privim la partea thymotică, la dorinţa sufletului de recunoaştere. Pentru că schimbările sociale care însoţesc industrializarea avansată, în special învăţământul, par să elibereze o anumită nevoie de recunoaştere care nu există în rândul oamenilor mai săraci şi mai puţin instruiţi. Pe măsură ce oamenii devin mai înstăriţi, mai cosmopoliţi şi mai instruiţi, ei nu cer numai mai multă prosperitate ci şi recunoaşterea statutului lor. Acest impuls complet neeconomic şi nonmaterial ne poate explica de ce oamenii din Spania, Portugalia, Coreea de Sud, Taiwan şi din Republica Populară Chineză au cerut nu numai o economie de piaţă, ci şi guvernare democrată, de către şi pentru popor.

Alexandre Kojève, interpretându-l pe Hegel, susţinea că statul universal şi omogen va fi ultimul stadiu al istoriei omeneşti, pentru că era *complet satisfăcător*

pentru om. Această afirmaţie se baza în cele din urmă pe credinţa sa în primatul *thymos*-ului, sau al dorinţei de recunoaştere, ca cea mai profundă şi mai importantă aspiraţie umană. Indicând importanţa metafizică cât şi psihologică a recunoaşterii, probabil că Hegel şi Kojève au privit mai adânc în interiorul personalităţii umane decât au făcut-o alţi filozofi precum Locke şi Marx, pentru care primau dorinţa şi raţiunea. Deşi Kojève susţinea că nu dispunea de nici un etalon cu care să măsoare gradul de adecvare al instituţiilor umane, dorinţa de recunoaştere constituia de fapt un asemenea etalon. În final, *thymos*-ul era pentru Kojève o componentă a naturii umane. Poate că lupta pentru recunoaştere provenind din *thymos* a avut nevoie de o desfăşurare istorică de zece mii de ani sau mai mult, dar ea era o parte constitutivă a sufletului pentru Kojève, la fel de mult ca şi pentru Platon.

Pretenţia lui Kojève că ne aflăm la sfârşitul istoriei este de aceea confirmată sau infirmată de puterea afirmaţiei conform căreia recunoaşterea acordată de către statul liberal-democratic contemporan satisface în mod adecvat dorinţa umană de recunoaştere. Kojève considera că democraţia liberală modernă reuşeşte să sintetizeze morala stăpânului şi pe cea a sclavului, învingând distincţiile dintre ele întocmai cum reuşeşte să păstreze câte ceva din ambele forme de existenţă. Este într-adevăr aşa? Mai ales, a fost *megalothymia* stăpânului sublimată şi canalizată cu succes de către instituţiile politice moderne, astfel încât să nu mai reprezinte o problemă pentru politica modernă? Se va mulţumi omul întotdeauna să fie recunoscut doar ca egalul celorlalţi oameni, cu timpul el nu va cere mai mult? Şi dacă *megalothymia* a fost total sublimată şi canalizată de către politica modernă, oare trebuie sa fim de acord cu Nietzsche că acest fapt nu este deloc unul îmbucurător ci un dezastru nemaipomenit?

Acestea sunt consideraţii pe termen lung, la care vom reveni în Partea a cincea a acestei cărţi.

Până atunci, vom studia mai atent tranziţia concretă din cadrul conştiinţei pe măsură ce ea se îndreaptă spre democraţia liberală. Înainte de a fi transformată în recunoaştere universală şi egală, dorinţa de recunoaştere poate lua o mare varietate de forme iraţionale, aşa cum au fost cele reprezentate sub cuprinzătoarele rubrici ale religiei şi naţionalismului. Tranziţia nu este niciodată lină şi se dovedeşte că recunoaşterea raţională coexistă cu formele iraţionale în cele mai multe dintre societăţile lumii reale. Mai mult decât atât: apariţia şi durabilitatea unei societăţi care întruchipează recunoaşterea raţională par să *ceară* supravieţuirea anumitor forme de recunoaştere iraţională, paradox pe care Kojève nu-l abordează complet.

În prefaţa la *Filozofia dreptului*, Hegel spune ca filozofia este „propriul său timp cuprins în gândire" şi că filozof fiind nu poţi să-ţi depăşeşti timpul şi să prezici viitorul, după cum nici un om nu ar fi putut să sară peste statuia gigantică care se afla cândva pe insula Rodos. În ciuda acestui avertisment vom privi înainte pentru a încerca să înţelegem atât perspectivele cât şi limitările revoluţiei liberale mondiale actuale şi efectul pe care aceasta îl va avea asupra relaţiilor internaţionale.

Partea a patra
SĂRIND PESTE COLOSUL DIN RODOS

Hic Rhodus, hic saltus.

20
Cel mai nesimţitor dintre nesimţitorii monştri

În anumite locuri din lume, există încă gloate şi turme, dar nu la noi, o, fraţi ai mei. La noi nu-s decât state. Statul? Ce-nseamnă el? Hai deschideţi-vă urechile, căci vreau să vă vorbesc despre cum mor popoarele.

Statul este cel mai nesimţitor dintre nesimţitorii monştri. Nesimţitor chiar şi când minte. Şi iată ce minciună îi scapă din gură: „Eu, statul, sunt poporul". Minciună! Fost-au creatori cei ce formară popoarele şi fluturară pe deasupra lor o credinţă şi-o iubire - slujit-au astfel viaţa.

Dar distrugătorii au întins capcane mulţimii, adică ceea ce aceştia numesc state, iar pe deasupra i-au ţinut o sabie şi o sută de ispite...

Vă dau acest semn: fiece popor vorbeşte o limbă proprie, în ce priveşte binele şi răul, pe care nu o înţelege vecinul său. El izvodeşte pentru sine un limbaj, în ce priveşte dreptul şi morala. Dar statul ştie să mintă în toate limbile şi despre bine, şi despre rău; şi-n tot ce zice minte şi tot ce are-i adunat prin furt.

Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra**[1]

La sfârşitul istoriei, nu a mai rămas nici un rival serios al democraţiei liberale. În trecut, oamenii respingeau democraţia liberală pentru că o considerau inferioară monarhiei, aristocraţiei, teocraţiei, fascismului, totalitarismului comunist sau oricărei ideologii în care li se întâmpla să creadă. Dar acum, în afara lumii islamice, se pare că există un consens general care acceptă pretenţia democraţiei liberale de a fi cea mai raţională formă de guvernare, statul care realizează pe deplin atât dorinţa raţională cât şi recunoaşterea raţională. Dacă lucrurile stau astfel, atunci de ce nu sunt toate statele din afara Islamului democrate? De ce rămâne tranziţia spre democraţie atât de dificilă pentru multe naţiuni ale căror popoare şi conducători au acceptat principiile democratice teoretic? De ce avem noi bănuiala că anumite

* Versiunea românească de Victoria Ana Tăuşan, EDINTER, Bucureşti, 1991.

regimuri din lume care se proclamă în prezent democrate nu vor rămâne astfel, în timp ce altele nu pot fi concepute altfel decât ca democraţii stabile? Şi de ce este probabil ca orientarea actuală către liberalism să ajungă la un eventual regres chiar dacă promite să fie victorioasă pe termen lung?

Întemeierea unei democraţii este concepută ca un act politic extrem de raţional, în care comunitatea în ansamblul ei deliberează asupra caracterului constituţiei şi legilor fundamentale care îi vor guverna viaţa publică. Dar eşti adeseori izbit de slăbiciunea de care dau dovadă atât raţiunea cât şi politica în atingerea scopurilor lor şi de felul în care fiinţele omeneşti îşi „pierd controlul" asupra vieţilor lor, nu numai pe plan personal, ci şi politic. De exemplu, în multe ţări din America Latină s-au instalat democraţii liberale la scurtă vreme după cucerirea independenţei faţă de Spania sau Portugalia în secolul al XIX-lea, având constituţii după modelul celor ale Statelor Unite ale Americii sau ale Franţei republicane. Şi totuşi nici una dintre ele nu a reuşit să menţină o tradiţie democratică neîntreruptă până acum. Din punct de vedere teoretic nu a existat niciodată o puternică opoziţie faţă de democraţia liberală în America Latină, cu excepţia unor scurte provocări din partea fascismului şi comunismului, şi totuşi liberal-democraţii au trebuit să se lupte permanent pentru a câştiga şi păstra puterea. Există un număr de ţări precum Rusia care au cunoscut mai multe feluri de guvernare autoritară, dar, până de curând, niciodată adevărata democraţie. Alte naţiuni precum Germania au întâmpinat foarte mari greutăţi în atingerea unei democraţii stabile, în ciuda rădăcinilor ei adânc înfipte în tradiţia europeană occidentală, în timp ce Franţa, leagănul libertăţii şi egalităţii, a cunoscut cinci republici democrate diferite din anul 1789 până acum. Aceste situaţii contrastează puternic cu experienţa celor mai multe democraţii de origine anglo-saxonă, care au reuşit relativ uşor să-şi păstreze stabilitatea instituţiilor.

Motivul pentru care democraţia liberală nu a devenit universală, sau n-a rămas stabilă o dată ce a dobândit puterea, rezidă în cele din urmă în incompleta corespondenţă dintre popoare şi state. Statele sunt creaţii politice determinate, în timp ce popoarele sunt comunităţi morale preexistente. Adică, popoarele sunt comunităţi cu credinţe comune despre bine şi rău, despre natura sacrului şi a profanului, care poate că s-au născut în trecutul îndepărtat şi care există acum mai ales ca o chestiune de tradiţie. După cum spune Nietzsche, „fiecare popor îşi vorbeşte propria sa limbă a binelui şi a răului" şi-a „inventat propriul limbaj în ceea ce priveşte dreptul şi morala" care sunt reflectate nu numai în constituţie şi legi, dar şi în familie, în religie, în structura de clasă, în obiceiurile de fiecare zi şi în modurile de viaţă care sunt preţuite. Domeniul statelor este domeniul politicului, sfera opţiunii conştiente a modului potrivit de guvernare. Domeniul popoarelor este unul subpolitic: este domeniul culturii şi al societăţii, ale căror reguli sunt rareori explicite sau conştient recunoscute chiar de către cei care le împărtăşesc. Când Tocqueville vorbeşte despre sistemul constituţional american de echilibru al puterilor şi despre împărţirea responsabilităţilor între guvernul federal şi cel statal, el

vorbeşte despre state; dar atunci când descrie spiritualismul uneori fanatic al americanilor, patima lor pentru egalitate, sau faptul că ei se dedică mai degrabă ştiinţei practice decât celei teoretice, atunci el îi descrie ca popor.

Statele se impun deasupra popoarelor. In unele cazuri, statul formează poporul, după cum legile lui Lycurg sau ale lui Romulus erau considerate a fi format *ethos*-ul popoarelor Spartei şi Romei, sau după cum regula libertăţii şi egalităţii a modelat conştiinţa democratică în rândul emigranţilor veniţi din toate colţurile lumii şi care au format Statele Unite ale Americii. Dar în multe alte cazuri există o oarecare tensiune între state şi popoare, iar în anumite situaţii se poate spune că statele poartă război împotriva popoarelor lor - ca atunci când comuniştii ruşi şi chinezi au încercat să impună cu forţa idealurile marxiste popoarelor lor. De aceea, succesul şi stabilitatea democraţiei liberale nu depind niciodată doar de aplicarea mecanică a unor anumite principii şi legi universale, ci necesită un grad de concordanţă între popoare şi state.

Dacă, urmându-l pe Nietzsche, noi definim un popor ca fiind o comunitate morală care împărtăşeşte aceleaşi noţiuni ale binelui şi răului, atunci este limpede că popoarele şi culturile pe care ele le crecază îşi au originea în partea thymotică a sufletului. Adică, cultura se naşte din capacitatea de a evalua, de a spune, de exemplu, că persoana care se supune superiorilor săi este demnă de respect, sau că fiinţa omenească care mănâncă animale necurate precum porcul nu este demnă de respect. *Thymos*-ul sau dorinţa de recunoaştere este astfel sursa a ceea ce specialiştii din domeniul ştiinţelor sociale numesc „valori". Lupta pentru recunoaştere a fost cea care a făcut să se nască relaţia dintre stăpân şi sclav sub toate formele ei şi totodată şi codurile morale care au decurs din această relaţie - respectul supusului faţă de monarh, al ţăranului faţă de proprietarul de pământ, aroganta superioritate a aristocratului şi aşa mai departe.

Dorinţa de recunoaştere este de asemenea sursa psihologică a două pasiuni extrem de puternice - religia şi naţionalismul. Prin aceasta nu vreau să spun că religia şi naţionalismul pot fi reduse la dorinţa de recunoaştere; dar înrădăcinarea acestor pasiuni în *thymos* este ceea ce le dă marea lor putere. Credinciosul conferă demnitate tuturor lucrurilor pe care religia sa le consideră sfinte - o serie de legi morale, un mod de viaţă, sau anumite obiecte de cult. Şi el se înfurie când este violată demnitatea a ceea ce este sfânt pentru el.[2] Naţionalismul crede în demnitatea grupului său naţional sau etnic şi deci, în propria sa demnitate ca membru al acelui grup. El caută să obţină recunoaşterea acestei demnităţi de la ceilalţi şi, ca şi credinciosul, se înfurie dacă această demnitate este luată în derâdere. La originea procesului istoric se află o pasiune thymotică, dorinţa de recunoaştere a stăpânului aristocrat şi pasiunile thymotice ale fanatismului religios şi naţionalist au împins acest proces înainte prin războaie şi conflicte de-a lungul secolelor. Originile thymotice ale religiei şi naţionalismului explică de ce conflictele apărute din cauza unor „valori" sunt mult mai îngrozitoare decât cele provocate de posesiuni materiale

sau bogăţii.[3] Spre deosebire de bani, care pot fi pur şi simplu împărţiţi, demnitatea este ceva ce nu acceptă nici un fel de compromis: îmi recunoşti sau nu demnitatea mea, sau acea demnitate pe care eu o consider sfântă. Doar *thymos*-ul, în căutarea „dreptăţii", este capabil de un veritabil fanatism, obsesie şi ură.

Democraţia în varianta ei anglo-saxonă reprezintă apariţia unui nou tip de calcul rece în detrimentul orizonturilor morale şi culturale precedente. Dorinţa raţională trebuie să învingă dorinţa iraţională de recunoaştere şi mai ales, *megalothymia* stăpânilor aroganţi care caută recunoaşterea superiorităţii lor. Statul liberal care se dezvoltă din tradiţia stabilită de Hobbes şi de Locke se angajează într-o luptă prelungită împotriva propriului său popor. El încearcă să omogenizeze diversele culturi tradiţionale şi să-i înveţe pe oameni să-şi urmărească interesele pe termen lung. În locul unei comunităţi morale organice cu propria ei limbă a „binelui şi răului", trebuia să înveţi o nouă serie de valori ale democraţiei: să „participi", să fii „raţional", „laic", „mobil", „deschis către ceilalţi" şi „tolerant".[4] Aceste noi valori democratice, iniţial, nu erau deloc valori în sensul definirii virtuţii umane ultime şi al binelui. Ele erau concepute ca având valori pur instrumentale, obiceiuri pe care trebuia să ţi le însuşeşti dacă voiai să reuşeşti într-o paşnică şi prosperă societate liberală. Din această cauză numea Nietzsche statul „cel mai nesimţitor dintre nesimţitorii monştri" care distrugea popoarele şi culturile lor punându-le înainte „o sută de ispite".

Oricum, pentru ca democraţia să funcţioneze, cetăţenii statelor democrate trebuie să uite rădăcinile instrumentale ale valorilor lor şi să dezvolte o anumită mândrie thymotică iraţională în privinţa sistemului lor politic şi al modului lor de viaţă. Adică, ei trebuie să ajungă să iubească democraţia nu pentru că este mai bună decât alternativele ei, ci pentru că este *a lor*. În plus, ei trebuie să înceteze a mai vedea valori precum „toleranţa" ca un simplu mijloc în atingerea unui scop; în societăţile democrate toleranţa devine valoarea definitoare.[5] Dezvoltarea acestui fel de mândrie de a fi democrat sau asimilarea valorilor democraţiei în conştiinţa de sine a cetăţeanului, iată ce înseamnă crearea unei „culturi democratice" sau „civice". O astfel de cultură are un rol decisiv pentru sănătatea şi stabilitatea în timp a democraţiilor, de vreme ce nici o societate reală nu poate supravieţui prea multă vreme bazându-se numai pe calculul raţional şi dorinţă.

Cultura - atunci când ia forma rezistenţei la transformarea anumitor valori tradiţionale în valori ale democraţiei - poate astfel constitui un obstacol în calea democratizării. Atunci, nu există oare factori culturali care împiedică instituirea unor democraţii stabile?[6] Aceştia intră în mai multe categorii.

Prima categorie ţine de măsura în care există şi de caracterul conştiinţei naţionale, etnice şi rasiale a unei ţări. Nu există nici o incompatibilitate inerentă între naţionalism şi liberalism; naţionalismul şi liberalismul s-au aliat de fapt încă din timpul luptelor pentru unitate naţională din Germania şi din Italia în secolul al XIX-lea. Naţionalismul şi liberalismul s-au asociat de asemenea în mişcarea poloneză de renaştere naţională din anii '80 şi se întrepătrund astăzi în luptele

statelor baltice de independenţă faţă de URSS. Dorinţa de independenţă şi suveranitate naţională poate fi văzută ca posibilă manifestare a dorinţei de autodeterminare şi de libertate, cu condiţia ca naţionalitatea, rasa sau etnia să nu devină baza exclusivă a cetăţeniei sau drepturilor juridice. O Lituanie independentă poate fi un stat pe deplin liberal cu condiţia ca el să garanteze drepturile tuturor cetăţenilor săi, inclusiv pe acelea ale oricărei minorităţi ruse care ar dori să rămână.

Pe de altă parte, este imposibil ca democraţia să apară într-o ţară în care caracterul naţional sau etnic al grupurilor ei constituente este atât de dezvoltat încât ele nu împărtăşesc sentimentul naţional şi nu-şi acceptă reciproc drepturile. De aceea este necesar ca un puternic sentiment al unităţii naţionale să preceadă apariţia unei democraţii stabile, exact aşa cum acest sentiment a existat înainte ca democraţia să apară în ţări precum Marea Britanie, Statele Unite, Franţa, Italia şi Germania. Absenţa unui asemenea sentiment al unităţii naţionale în Uniunea Sovietică a fost unul din motivele pentru care nu putea să apară o democraţie stabilă înainte de dezmembrarea ţării în unităţi naţionale mai mici.[7] Albii constituie numai 11% din populaţia peruană, ei fiind descendenţii cuceritorilor spanioli; restul populaţiei este indiană, separată geografic, economic şi spiritual de restul ţării. Această separare va fi un obstacol serios şi de durată în calea democraţiei stabile în Peru. Acelaşi lucru se poate spune şi despre Africa de Sud: nu numai că există un dezacord fundamental între negri şi albi, dar chiar negrii sunt dezbinaţi între ei în grupuri etnice care au o îndelungată tradiţie de rivalitate.

Al doilea obstacol cultural în calea democraţiei are de a face cu religia. Ca şi în cazul naţionalismului, nu există un conflict inerent între religie şi democraţia liberală până în punctul în care religia încetează a mai fi tolerantă şi egalitară. Am făcut deja observaţia că Hegel considera că religia creştină netezea drumul pentru Revoluţia franceză stabilind principiul egalităţii tuturor oamenilor pe baza capacităţii lor de a avea o opţiune morală. O mare majoritate de democraţii contemporane au o moştenire religioasă creştină şi, după cum a remarcat Samuel Huntington, majoritatea noilor ţări democrate, începând cu anul 1970, sunt ţări catolice.[8] Atunci, s-ar părea că în anumite privinţe religia nu ar fi o piedică ci un stimulent al democratizării.

Dar religia *per se* nu a creat societăţi libere; într-un fel creştinismul a trebuit să se desfiinţeze singur printr-o laicizare înainte ca liberalismul să poată să apară. Agentul general acceptat al acestei laicizări în Occident a fost protestantismul. Făcând ca religia să fie o problemă particulară între creştin şi Dumnezeul său, protestantismul a eliminat necesitatea existenţei unei clase separate de preoţi şi a intervenţiei religiei în politică în general. Şi alte religii din lume au recurs la un proces similar de laicizare: budismul şi shintoismul, de exemplu, s-au limitat la practicarea cultului la nivelul privat al familiei. Moştenirea hinduismului şi a confucianismului este amestecată: deşi amândouă sunt doctrine relativ tolerante care şi-au dovedit compatibilitatea cu o gamă largă de activităţi laice, substanţa

învăţăturii lor este ierarhică şi inegală. Iudaismul ortodox şi fundamentalismul islamic sunt, dimpotrivă, religii integriste care încearcă să reglementeze fiecare aspect al vieţii omeneşti, atât publice cât şi private, inclusiv domeniul politicii. Aceste religii pot fi compatibile cu democraţia - Islamul în special, stabileşte la fel ca şi creştinismul principiul egalităţii umane universale - dar se împacă foarte greu cu liberalismul şi cu recunoaşterea drepturilor universale, mai ales cu libertatea conştiinţei şi a religiei. Probabil că nu este surprinzător că singura democraţie liberală din lumea musulmană contemporană este Turcia, singura care a perseverat în respingerea explicită a moştenirii islamice în favoarea unei societăţi laice, la începutul secolului al XX- lea.[9]

Cea de-a treia piedică în calea apariţiei democraţiei stabile este legată de existenţa unei foarte inegale structuri sociale şi de toate deprinderile mentale care provin din aceasta. După părerea lui Tocqueville, puterea şi stabilitatea democraţiei americane s-au datorat faptului că societatea americană era profund egalitară şi democrată cu mult înainte ca Declaraţia de Independenţă sau Constituţia să fie scrise: "americanii s-au născut egali". Adică, tradiţiile culturale dominante aduse în America de Nord erau cele ale Angliei şi Olandei liberale şi nu cele ale Spaniei sau Portugaliei absolutiste din secolul al XVII-lea. Dimpotrivă, Brazilia şi Peru au moştenit structurile de clasă foarte stratificate în care diferitele clase erau reciproc ostile şi egoiste.

Cu alte cuvinte, stăpânii şi sclavii au continuat să existe în unele ţări sub forme mai evidente şi mai profund înrădăcinate decât în altele. În multe părţi ale Americii Latine, la fel ca în Sudul american dinaintea Războiului de Secesiune, exista sclavie sau o formă de agricultură de mare plantaţie care îi unea pe ţărani practic într-un fel de şerbie faţă de clasa de proprietari de pământ. Acest fapt a dus la situaţia pe care Hegel o considera caracteristică pentru perioadele de început ale dominaţiei şi sclaviei: stăpâni violenţi şi leneşi şi o clasă de sclavi fricoşi şi dependenţi care nu prea aveau nici o idee despre libertatea lor. Dimpotrivă, lipsa agriculturii de plantaţie din Costa Rica, parte izolată şi neglijată din Imperiul Spaniol şi egalitatea rezultată în urma sărăciei, explică în parte relativul succes al democraţiei în această ţară.[10]

Un ultim factor cultural care afectează perspectivele unei democraţii stabile are de a face cu capacitatea unei societăţi de a crea în mod autonom o societate civilă sănătoasă - o sferă în care oamenii să-şi poată exercita ceea ce Tocqueville numea „arta de a se asocia", fără să depindă de stat. Tocqueville susţinea că democraţia funcţionează cel mai bine atunci când merge nu de sus în jos, ci de jos în sus, statul central apărând firesc dintr-o mulţime de organe guvernamentale locale şi asociaţii particulare care servesc ca şcoli de libertate şi independenţă. La urma urmei, democraţia este o problemă de autoguvernare şi dacă oamenii sunt capabili să se guverneze singuri în oraşele, în corporaţiile, în asociaţiile lor profesionale sau în universităţi, este şi mai probabil că ei vor reuşi să facă acelaşi lucru la nivel naţional.

La rândul ei această capacitate a fost legată în mod frecvent de caracterul societăţii premoderne din care se năştea democraţia. S-a adus argumentul că era mai probabil ca acele societăţi premoderne care erau guvernate de state puternice, centralizate, care distrugeau în mod sistematic toate sursele intermediare de putere, precum erau aristocraţia feudală sau şefii războinici locali, să ducă la o guvernare autoritară o dată ce s-ar fi modernizat, decât societăţile feudale în care puterea era împărţită între rege şi un număr de puternici seniori feudali.[11] Astfel Rusia şi China, care erau imense imperii birocratice centralizate în timpurile prerevoluţionare, s-au transformat în state totalitare comuniste, în timp ce Anglia şi Japonia, care erau predominant feudale, au susţinut democraţii stabile.[12] Aceasta explică dificultăţile întâmpinate de ţări occidentale precum Franţa şi Spania în crearea unei democraţii stabile. În ambele cazuri, feudalismul a fost distrus de o monarhie modernă centralizată în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, lăsând acestor ţări moştenirea unei mari puteri a statului şi a unei societăţi civile slabe, fără vlagă, dependentă de autoritatea statului. Aceste monarhii centralizate au determinat o anumită deprindere mentală prin care oamenii îşi pierdeau capacitatea de a se organiza singuri în mod spontan, de a colabora la nivel local şi de a-şi asuma responsabilitatea propriilor vieţi. Tradiţia centralizării în Franţa unde de obicei nu se putea construi nici un drum sau pod peste vreun braţ de râu în provincie, fără aprobare de la Paris, a avut o continuitate neîntreruptă în acest sens de la Ludovic al XIII-lea la Napoleon până la cea de-a V-a Republică din clipa de faţă, reprezentată prin acel Conseil d'Etat.[13] Spania a lăsat o moştenire asemănătoare multor state din America Latină.

Forţa unei culturi „democratice" depinde adeseori foarte mult de ordinea în care au apărut diversele elemente ale democraţiei. Cele mai puternice democraţii liberale contemporane - de exemplu cele ale Marii Britanii şi Statelor Unite - au fost cele în care liberalismul a precedat democraţia, în care libertatea a precedat egalitatea. Adică, drepturile liberale ale libertăţii de expresie, libertăţii de asociere şi de participare politică la guvernare erau practicate doar în cadrul unei mici elite - în general formată din bărbaţi albi, proprietari funciari - înainte de a fi răspândite către alte părţi ale populaţiei.[14] Obiceiurile democratice ale contestării şi compromisului, care apără drepturile celor defavorizaţi, au fost învăţate mai întâi de o mică elită formată din oameni aparţinând aceluiaşi mediu social şi având aceleaşi înclinaţii şi apoi de o societate mai numeroasă şi eterogenă plină de, să spunem, o veche ură tribală sau etnică. Acest tip de succesiune a permis practicii democraţiei să prindă rădăcini şi să fie asociată cu cele mai vechi tradiţii naţionale. Identificarea democraţiei liberale cu patriotismul o face şi mai interesantă pentru grupurile care şi-au cucerit de curând dreptul la vot şi le întăreşte legătura cu instituţiile democratice mai mult chiar dacă ele ar fi avut aceste drepturi de la început.

Toţi aceşti factori - sentimentul identităţii naţionale, religia, egalitatea pe plan social, tendinţa firească spre societatea civilă şi experienţa istorică a instituţiilor liberale - constituie laolaltă cultura unui popor. Faptul că popoarele pot fi atât de

diferite în toate aceste privinţe explică de ce constituţii liberal-democrate identice funcţionează fără probleme în cazul unor popoare şi nu şi în cazul altora, sau de ce acelaşi popor respinge democraţia într-o anumită perioadă pentru a o adopta fără ezitare în alta. Orice om de stat care încearcă să extindă sfera libertăţii şi să-i consolideze succesele trebuie să fie sensibil la aceste tipuri de restricţii subpolitice ale capacităţii statelor de a reuşi să ajungă la sfârşitul istoriei.

Există, cu toate acestea, anumite concluzii eronate în privinţa culturii şi democraţiei care trebuie evitate. Prima este ideea că factorii culturali constituie condiţii *suficiente* pentru stabilirea democraţiei. Astfel un cunoscut sovietolog era convins că exista o formă reală de pluralism în Uniunea Sovietică pe timpul lui Brejnev pentru simplul fapt că Uniunea Sovietică atinsese un anumit nivel de urbanizare, de învăţământ, de venit pe cap de locuitor, laicizarea şi aşa mai departe. Dar nu trebuie să uităm că şi Germania nazistă îndeplinea practic toate condiţiile culturale necesare unei democraţii stabile: era integrată din punct de vedere naţional, dezvoltată economic, în general protestantă, avea o societate civilă sănătoasă şi nu era mai inegalitară din punct de vedere social decât alte ţări europene occidentale. Şi totuşi uriaşa revărsare de autoafirmare şi furie thymotică pe care le-a reprezentat naţional-socialismul german a fost în stare să copleşească dorinţa de recunoaştere raţională reciprocă.

Democraţia nu intră niciodată pe uşa din spate, într-un anumit moment, ca trebuie să se nască dintr-o decizie politică premeditată de a o institui. Tărâmul politicii rămâne autonom faţă de cel al culturii şi are propria sa demnitate specială ca punct de intersectare între dorinţă, *thymos* şi raţiune. Democraţia liberală stabilă nu se poate naşte fără să existe nişte adevăraţi oameni de stat care să stăpânească arta politicii şi să poată transforma înclinaţiile fundamentale ale popoarelor în instituţii politice durabile. Studiile efectuate asupra tranziţiilor reuşite spre democraţie subliniază importanţa unor factori profund politici precum capacitatea noii conduceri democrate de a neutraliza forţele armate şi de a judeca abuzurile trecutului, capacitatea ei de a menţine o continuitate simbolică (steagul, imnul naţional, etc.) cu trecutul, caracterul sistemului de partid stabilit sau dacă este vorba de o democraţie prezidenţială sau parlamentară.[15] Şi viceversa, studiile făcute asupra prăbuşirii democraţiilor au arătat constant că asemenea evenimente nu erau deloc inevitabile ca rezultate ale mediului cultural sau economic, ci îşi aveau originea, de cele mai multe ori, în deciziile greşite ale politicienilor.[16] Statele Americii Latine nu au fost niciodată obligate să adopte măsuri politice de protecţionism şi de substituire a importurilor atunci când s-au confruntat cu criza economică a anilor '30 şi, totuşi, aceste măsuri politice le-au subminat perspectivele unei democraţii stabile pentru multă vreme.[17]

A doua greşeală şi probabil mult mai întâlnită, este considerarea factorilor culturali ca fiind condiţii *necesare* pentru stabilirea democraţiei. Max Weber face o lungă prezentare a originilor istorice ale democraţiei moderne, care după părerea

lui a apărut ca rezultat al anumitor condiţii sociale specifice ce existau în oraşul european occidental.[18] Prezentarea pe care Weber o face democraţiei este, ca de obicei, profundă şi bogată din punct de vedere istoric. Dar el descrie democraţia ca pe ceva ce nu putea să apară decât în mediul cultural şi social specific al unei mici părţi a civilizaţiei occidentale. El nu ia în considerare prea mult faptul că democraţia a reuşit pentru că era sistemul politic cel mai raţional posibil şi „se potrivea" unui tip mai cuprinzător de personalitate umană care se putea întâlni în cadrul diverselor culturi.

Există numeroase exemple de ţări care nu îndeplinesc o serie de aşa-zise condiţii culturale „necesare" ale democraţiei şi care, cu toate acestea, au reuşit să atingă un surprinzător de înalt nivel de stabilitate a democraţiei. Cel mai bun exemplu în acest sens este India, care nu este nici bogată nici foarte industrializată (deşi anumite sectoare ale economiei ei sunt foarte avansate din punct de vedere tehnologic), nici integrată din punct de vedere naţional, nici protestantă şi care a reuşit totuşi să menţină o democraţie care funcţionează efectiv de la cucerirea independenţei din 1947. Şi în alte momente din trecut, popoare întregi au fost considerate a nu se califica din punct de vedere cultural pentru realizarea unei democraţii stabile: se spunea că germanii şi japonezii erau împiedicaţi de tradiţiile lor autoritariste; catolicismul era considerat drept un obstacol de netrecut în calea democraţiei în Spania, Portugalia şi multe alte ţări din America Latină, după cum era considerată şi ortodoxia în Grecia şi Rusia. Multe dintre popoarele Europei de Est erau considerate fie incapabile, fie dezinteresate de tradiţiile liberal-democrate ale Europei occidentale. Pe măsură ce *perestroika* lui Gorbaciov continua fără să ducă la nici o reformă bine definită, multe persoane din interiorul şi din exteriorul Uniunii Sovietice au spus că poporul rus era incapabil din punct de vedere cultural să susţină o democraţie: ei nu aveau nici tradiţie democratică şi nici o societate civilă, fiind supuşi tiraniei de-a lungul secolelor. Şi totuşi, instituţiile democratice au apărut în toate aceste locuri. În Uniunea Sovietică, Parlamentul rus în timpul lui Elţîn funcţiona ca un organ legislativ stabilit de multă vreme, în timp ce o societate civilă tot mai cuprinzătoare şi mai viguroasă a început să apară spontan în perioada 1990-1991. Gradul în care ideile democratice au prins rădăcini în rândul populaţiei largi a fost scos în evidenţă de marea rezistenţă a populaţiei în faţa încercării de lovitură de stat a comuniştilor conservatori din august 1991.[19]

Un argument care este invocat prea des este acela că o ţară nu se poate democratiza dacă nu are o tradiţie democratică preexistentă. Dacă aceasta din urmă era necesară, atunci *nici o* ţară nu ar fi putut să devină o democraţie de vreme ce nu exista nici un popor sau cultură (inclusiv cele din Europa de Vest) care să nu fi pornit de la puternice tradiţii autoritare sau să nu fi ajuns să le adopte la un moment dat.

Reflectând în continuare, vom vedea că linia care separă cultura de politică, popoarele de state, nu este deloc atât de clară. Statele pot să joace un rol foarte important în *formarea* popoarelor, adică stabilind „propria lor limbă a binelui şi a

răului" şi creând noi deprinderi, noi datini şi culturi *de novo*. Americanii nu doar s-au „născut egali", ei au fost de asemenea „făcuţi egali" înainte de întemeierea Statelor Unite prin practica autoguvernării la nivel statal şi local în anii dinaintea dobândirii independenţei coloniilor faţă de Marea Britanie. Caracterului făţiş democratic al întemeierii Statelor Unite i s-a datorat formarea americanului democrat al generaţiilor de mai târziu, un tip uman (descris cu atâta talent de Tocqueville) care nu a existat înainte, în decursul istoriei. Culturile nu sunt fenomene statice ca legile naturii; ele sunt creaţii omeneşti care suferă un continuu proces de evoluţie. Ele pot fi modificate de către dezvoltarea economică, de războaie şi alte traume naţionale, de imigrare sau de opţiunea conştientă. Aşadar, condiţiile culturale „necesare" ale democraţiei, chiar dacă sunt în mod cert importante, trebuie să fie tratate cu un oarecare scepticism.

Pe de altă parte, importanţa popoarelor şi a culturilor lor subliniază limitele raţionalismului liberal, sau altfel spus, dependenţa instituţiilor liberale raţionale de iraţionalul *thymos*. Statul liberal raţional nu poate fi realizat în urma unui singur scrutin. Şi nici nu poate supravieţui fără un anumit grad de dragoste iraţională faţă de patrie, sau fără un ataşament instinctiv faţă de valori precum toleranţa. Dacă sănătatea democraţiei liberale contemporane depinde de sănătatea societăţii civile şi aceasta din urmă depinde de capacitatea spontană a oamenilor de a se asocia, atunci este limpede că liberalismul trebuie să treacă dincolo de principiile sale pentru a putea izbândi. Asociaţiile sau comunităţile civile remarcate de Tocqueville, adeseori nu se întemeiau pe principii liberale, dar se bazau pe religie, etnie sau altă bază iraţională. Astfel reuşita modernizării politice necesită păstrarea a ceva premodern în cadrul drepturilor şi aranjamentelor constituţionale, supravieţuirea popoarelor şi victoria incompletă a statelor.

21
Originile thymotice ale muncii

Hegel... credea că Munca era esenţa, adevărata esenţă a Omului.

Karl Marx[1]

Datorită puternicei corelaţii dintre industrializarea avansată şi democraţie, capacitatea ţărilor de a prospera economic pentru perioade lungi de timp este, se pare, foarte importantă pentru posibilitatea lor de a crea şi susţine societăţi libere. Şi totuşi, chiar dacă cele mai reuşite economii moderne sunt capitaliste, nu toate economiile capitaliste sunt reuşite - sau, în orice caz, la fel de reuşite unele ca altele. Exact la fel cum există deosebiri foarte clare între capacităţile ţărilor oficial democrate de a susţine democraţia, există deosebiri la fel de clare între posibilităţile economiilor oficial capitaliste de a creşte.

Adam Smith considera că principala sursă a diferenţelor de bogăţie dintre naţiuni era înţelepciunea sau nesăbuinţa măsurilor politice luate de guverne şi că, odată eliberat de constrângerile unei politici proaste, comportamentul economic uman era mai mult sau mai puţin universal. Multiplele diferenţieri dintre realizările economiilor capitaliste se pot explica de fapt prin diferenţele dintre politica diverselor guverne. După cum am observat mai devreme[2], multe din pretinsele economii capitaliste din America Latină sunt de fapt monstruozităţi mercantiliste în care anii de intervenţie a statului au dus la reducerea eficienţei şi paralizarea spiritului întreprinzător. Dimpotrivă, o mare parte din succesul economic de după război al Asiei de Est se explică prin adoptarea unor politici economice de bun simţ, cum ar fi menţinerea unor pieţe interne competitive. Importanţa politicii guvernului este şi mai evidentă atunci când Spania, Coreea de Sud sau Mexicul îşi deschid economiile şi acestea iau un mare avânt, sau când Argentina îşi naţionalizează industriile şi ajunge la faliment.

Şi totuşi, ai sentimentul că diferenţele de politică nu explică totul şi deci cultura afectează comportamentul economic în mod decisiv, tot aşa cum afectează şi capacitatea unui popor de a susţine o democraţie stabilă. Şi acest lucru nu este nicăieri mai evident decât în atitudinea faţă de muncă. Munca, după părerea lui Hegel, este esenţa omului: sclavul care munceşte este cel care creează istoria omenească transformând lumea naturală într-o lume care poate fi locuită de om. În afară de câţiva stăpâni leneşi, toate fiinţele omeneşti muncesc: şi totuşi, există diferenţe extraordinare în felul şi măsura în care ele muncesc. Aceste diferenţe erau principial discutate în cadrul rubricii „etica muncii".

În lumea contemporană, este considerat drept inacceptabil să vorbeşti despre „caracterul naţional": o asemenea generalizare asupra particularităţilor etnice ale

unui popor nu poate fi măsurată „ştiinţific" şi de aceea poate duce la stereotipii grosolane şi jignitoare când se bazează, aşa cum se întâmplă de obicei, pe dovezi care ţin de anecdotic. Generalizările asupra caracterului naţional, de asemenea merg împotriva dispoziţiei relativiste şi egalitare a vremurilor noastre, pentru că, aproape întotdeauna, aceste generalizări conţin judecăţi de valoare implicite în privinţa valorii relative a culturilor respective. Nimănui nu-i place să i se spună despre cultura sa că încurajează lenea sau necinstea; şi într-adevăr, asemenea judecăţi pot să jignească foarte mult.

Cu toate acestea, oricine a călătorit sau a trăit în străinătate o vreme nu poate să nu observe că atitudinile faţă de muncă sunt influenţate în mod hotărâtor de culturile naţionale. Într-o oarecare măsură, aceste deosebiri pot fi măsurate empiric, de exemplu prin realizările economice ale diferitelor grupuri în societăţi multietnice precum Malaezia, India sau Statele Unite. Realizările economice superioare ale anumitor grupuri etnice cum sunt evreii în Europa, sau grecii şi armenii în Orientul Mijlociu sau chinezii în Asia de Sud-Est sunt îndeajuns de cunoscute pentru a mai avea nevoie de o documentare elaborată. În Statele Unite, Thomas Sowell a subliniat diferenţele clare de venit şi educaţie dintre descendenţii negrilor care au imigrat de bunăvoie în Statele Unite din Indiile de Vest şi cei care au fost aduşi direct în ţară ca sclavi.[3] Asemenea diferenţe arată că performanţa economică nu este legată exclusiv de condiţiile mediului exterior, cum ar fi prezenţa sau absenţa şansei economice, ci şi de diferenţele de cultură dintre grupurile etnice.

În afară de evaluările globale, ca venitul pe cap de locuitor, există o mulţime de diferenţe subtile în felul în care este abordată munca în cadrul diferitelor culturi. Pentru a da un mic exemplu, R.V. Jones, unul dintre fondatorii spionajului ştiinţific britanic în timpul celui de al II-lea război mondial, povestea despre cum au reuşit să captureze englezii un întreg set radar german şi să-l aducă intact în Anglia în primii ani ai războiului. Englezii inventaseră radarul şi erau foarte avansaţi faţă de germani în tehnologie şi totuşi aparatul german era surprinzător de bun pentru că antena era proiectată la toleranţe superioare oricărui aparat produs în Anglia.[4] Îndelungata superioritate a Germaniei asupra vecinilor săi în menţinerea unei tradiţii de mare măiestrie industrială, încă evidentă azi în industria automobilelor şi cea a maşinilor-unelte, este unul dintre acele fenomene care depăşesc orice explicaţie în termenii politicilor „macro"-economice. Cauza ei fundamentală trebuie căutată în domeniul culturii.

Teoria economică liberală tradiţională, începând cu Adam Smith, susţine că munca este o activitate esenţialmente neplăcută,[5] întreprinsă din cauza utilităţii lucrurilor create prin muncă.[6] De această utilitate se poate beneficia în primul rând în timpul liber; scopul muncii omeneşti este, într-un fel, nu acela de a lucra, ci de a ajunge să te bucuri de timpul liber. Un om va lucra nu mai departe de acel punct în care inutilitatea marginală a muncii sale - adică, neplăcerea de a sta până târziu la serviciu, de a lucra sâmbăta - depăşeşte utilitatea beneficiului material care

provine din muncă. Oamenii diferă în ceea ce priveşte productivitatea muncii lor şi în felul subiectiv în care evaluează povara muncii, dar măsura în care muncesc este în mod esenţial rezultatul unui calcul raţional în care ei compară neplăcerea muncii cu plăcerea dată de rezultatele ei. O muncă mai grea este stimulată de beneficii materiale mai mari pe care le obţine lucrătorul individual: o persoană va sta mai mult la serviciu dacă patronul oferă dublu pentru orele suplimentare. De aceea, conform teoriei economice liberale tradiţionale, dorinţa şi raţiunea vor explica foarte clar diferenţele de atitudine faţă de muncă.

Dimpotrivă, însăşi expresia de „etică a muncii" sugerează că diferenţele dintre felul şi măsura în care muncesc oamenii sunt determinate de cultură şi de obiceiuri şi sunt, de aceea, legate într-un fel de *thymos*. Şi de fapt, este foarte greu să faci o prezentare adecvată a unui individ sau a unui popor cu o puternică etică a muncii în termenii strict utilitari ai ştiinţei economice liberale tradiţionale. Să luăm personalitatea contemporană „tip A" - avocatul care cere onorarii fabuloase, un cadru superior al unei corporaţii, sau „salariatul" japonez angajat de o corporaţie japoneză multinaţională competitivă. Astfel de indivizi muncesc cu uşurinţă 70 - 80 de ore pe săptămână, au vacanţe puţine sau scurte în timp ce avansează în cariera lor. Ei pot primi salarii mai mari decât alţii care muncesc mai puţin, dar munca lor nu este strict legată de compensaţia pe care o primesc. De fapt, comportamentul lor este iraţional din punct de vedere strict utilitar[7]: ei muncesc atât de mult încât nu se pot folosi niciodată de banii lor; nu se pot bucura de timpul lor liber pentru că acesta nu există; şi astfel îşi distrug sănătatea şi perspectivele unei pensii confortabile, pentru că este probabil că vor muri mai devreme. Poţi să aduci argumentul că muncesc pentru familiile lor sau pentru generaţiile viitoare şi acesta este neîndoielnic un motiv plauzibil, dar majoritatea „stahanoviştilor"* nu-şi văd niciodată copiii şi sunt atât de preocupaţi de cariera lor încât îşi neglijează viaţa de familie. Motivul pentru care aceşti oameni muncesc atât de mult are legătură numai parţial cu compensaţia bănească: este evident că ei îşi obţin satisfacţia din însăşi munca aceasta sau din statutul sau recunoaşterea pe care aceasta le-o asigură. Sentimentul propriei lor valori este strâns legat de cât de mult şi cât de bine muncesc ei, de cât de repede evoluează în ierarhia corporaţiei şi de respectul cu care sunt priviţi de ceilalţi oameni. Chiar şi posesiunile materiale sunt gustate mai mult pentru reputaţia pe care le-o conferă decât pentru folosirea lor concretă, de vreme ce timpul pe care-l au pentru a se bucura de ele este atât de scurt. Cu alte cuvinte, munca este întreprinsă pentru a le satisface mai degrabă *thymos*-ul decât dorinţa.

De fapt, multe studii dedicate eticii muncii au ajuns la concluzia că aceasta este de origine neutilitară. Cel mai faimos dintre acestea este fără îndoială cel al lui Max Weber: *Etica protestantă şi spiritul capitalismului* (1904-1905). Weber nu a fost în nici un caz primul care să observe o relaţie între protestantism, mai ales în

* Termenul din textul original este *workaholic* (engl.). Combinaţie a cuvintelor *work* (muncă) şi *alcoholic* (alcoolic) (n.t.)

variantele sale calviniste sau puritane şi dezvoltarea economică capitalistă. Într-adevăr, această observaţie era atât de banală în momentul în care Weber şi-a scris cartea, încât el a considerat că sarcina grea va fi a celor care vor dori s-o combată.[8] De la publicarea ei, teza susţinută de el a fost şi este ţinta unei controverse fără sfârşit. Deşi mulţi au contestat relaţia cauzală specifică afirmată de Weber ca legând religia şi comportamentul economic, foarte puţini au negat cu totul existenţa unei legături foarte puternice între cele două.[9] Relaţia dintre protestantism şi creşterea economiei continuă să fie evidentă astăzi în America Latină, unde convertirile pe scară mare la protestantism (de obicei prin intermediul sectelor nord-americane) au fost urmate uneori de spectaculoase creşteri ale veniturilor personale şi diminuarea numărului delictelor, consumului de droguri şi aşa mai departe.[10]

Weber încerca să explice de ce la începuturile capitalismului mulţi întreprinzători, care-şi dedicaseră viaţa acumulării nesfârşite de avere, păreau să fie prea puţin interesaţi de consumarea acestei averi. Cumpătarea, autodisciplina, onestitatea, puritatea şi aversiunea lor faţă de simplele plăceri constituiau „ascetismul pământesc" pe care el îl interpreta ca pe o transmutaţie a doctrinei calviniste a predestinării. Munca nu era o activitate neplăcută întreprinsă de dragul utilităţii sau consumului; mai degrabă era o „vocaţie" care, spera credinciosul, reflecta statutul lui de om mântuit sau damnat. Munca era făcută pentru un scop total imaterial şi „iraţional" şi anume pentru a demonstra că fuseseşi „ales". Dedicarea şi disciplina cu care muncea un credincios nu se puteau explica prin nici un fel de calcul raţional lumesc al plăcerilor şi durerilor. Weber considera că impulsul spiritual iniţial care se aflase la baza capitalismului s-a atrofiat de-a lungul anilor care au urmat şi că munca de dragul bunăstării materiale s-a reinserat în capitalism. Cu toate acestea, „ideea datoriei faţă de propria vocaţie" a continuat să existe „precum fantoma religiilor dispărute" în lumea contemporană şi etica muncii în Europa modernă nu s-ar putea explica fără a ţine cont de originile ei spirituale.

Şi în cadrul altor culturi au fost identificate analogii la „etica protestantă" pentru a explica succesul lor economic.[11]. Robert Bellah, de exemplu, a demonstrat cum etica japoneză contemporană a muncii poate fi explicată prin anumite practici religioase care erau echivalentul funcţional al calvinismului. Secta budistă *Jodo Shinshu* sau „Ţara Pură", de exemplu, punea accentul pe economie, cumpătare, cinste, hărnicie şi o atitudine ascetică faţă de consum, legitimând în acelaşi timp realizarea de profituri într-un fel care nu existase în vechile tradiţii japoneze confucianiste.[12] Mişcarea *Shingaku* a lui Ishida Baigan, deşi mai puţin influentă decât *Jodo Shinshu*, predica, de asemenea, o formă de „misticism lumesc", accentuând economia şi zelul şi minimalizând consumul.[13] Aceste mişcări religioase se îmbinau cu etica *Bushido* a clasei samurailor. Aceasta din urmă era o ideologie războinică aristocratică care punea accentul pe riscul vieţii care, cu toate acestea, nu încuraja viaţa de huzur a stăpânului ci ascetismul, economia şi înainte de toate, studiul. Aşa că „spiritul capitalismului", cu sobra sa etică a muncii şi cu raţi-

onalitatea sa, nu a trebuit să fie adus în Japonia o dată cu tehnologia de construcţie navală şi constituţia prusacă: el era acolo de la început în tradiţiile religioase şi culturale japoneze.

În contrast cu aceste situaţii în care credinţa religioasă a încurajat sau a făcut posibilă dezvoltarea economică, sunt nenumărate cazuri în care religia şi cultura au constituit obstacole. Hinduismul, de exemplu, este una dintre puţinele religii mari ale lumii care nu se bazează pe o doctrină a egalităţii universale a oamenilor. Dimpotrivă, doctrina hindusă împarte fiinţele omeneşti într-o serie complexă de caste care le defineşte drepturile, privilegiile şi modul de viaţă. Printr-un curios paradox, hinduismul nu a constituit un obstacol serios în calea practicii politicii liberale în India – deşi creşterea gradului de intoleranţă religioasă indică o posibilă prăbuşire – dar, se pare că a fost o barieră înaintea creşterii economice. Acest lucru a fost de obicei atribuit faptului că hinduismul sanctifică sărăcia şi pasivitatea socială a castelor inferioare: în timp ce le promite posibilitatea unei renaşteri într-o castă superioară în vieţile viitoare, el îi împacă cu orice situaţie se întâmplă să aibă în această viaţă. Această sanctificare hindusă tradiţională sărăciei a fost încurajată şi îmbrăcată într-o nouă formă de către părintele Indiei moderne, Gandhi, care propovăduia virtuţile vieţii simple ale ţăranului ca fiind cele care duc la împlinirea spirituală. Poate că hinduismul a uşurat povara vieţii acelor indieni care se zbăteau în sărăcie, iar „spiritualitatea" acestei religii este extrem de atrăgătoare pentru tinerii claselor mijlocii din Occident. Dar ea determină în cei ce cred în ea un anumit fel de letargie, inerţie faţă de „lumesc", care în multe privinţe este contrară spiritului capitalismului. Există oameni de afaceri indieni care au un mare succes, dar care (ca şi chinezii de peste ocean) par să se bucure de un mai mare succes în afara graniţelor culturii indiene. Observând că mulţi dintre oamenii de ştiinţă indieni lucrau în străinătate, romancierul V.S. Naipaul a trebuit să remarce:

> Sărăcia din India este mai dezumanizantă decât orice maşinărie; şi mai mult decât în orice civilizaţie a maşinilor, în India, oamenii sunt unităţi închise în cea mai strictă obedienţă din cauza ideii lor de *dharma*. Omul de ştiinţă care se întoarce în India trebuie să abandoneze individualitatea pe care a dobândit-o cât a stat în străinătate; el revine în siguranţa conferită de identitatea sa de castă şi lumea este încă o dată simplificată. Există reguli mărunte la fel de confortabile ca şi bandajele; percepţia şi judecata individuală, care i-au trezit creativitatea, sunt abandonate ca nişte poveri... Nenorocirea sistemului de caste nu este numai interdicţia de a-i atinge pe paria şi divinizarea mizeriei care rezultă din aceasta; nenorocirea, într-o Indie care vrea să se dezvolte, este obedienţa generală pe care o impune, satisfacţiile gata făcute, diminuarea spiritului de aventură, dezbrăcarea oamenilor de propria individualitate şi ambiţie.[14]

Gunnar Myrdal, în marele său studiu dedicat sărăciei din Asia de Sud, a ajuns la concluzia că, în totalitatea ei, religia indiană constituia „o imensă forţă în slujba inerţiei sociale" şi că nu acţiona nicăieri ca un agent pozitiv în favoarea schimbării cum acţionaseră calvinismul sau secta budistă *Jodo Shinshu*.[15]. Ţinând cont de asemenea exemple precum divinizarea sărăciei de către hinduism, majoritatea sociologilor au presupus că religia era unul dintre acele aspecte ale „culturii tradiţionale" care aveau să decadă sub influenţa industrializării. Credinţa religioasă era fundamental iraţională şi, de aceea, avea să cedeze în faţa dorinţei raţionale de câştig care stătea la baza capitalismului modern. Dar dacă Weber şi Bellah au dreptate, atunci între *anumite* forme ale credinţei religioase şi capitalism nu a existat nici o tensiune esenţială: într-adevăr, capitalismul, atât în varianta sa europeană cât şi cea japoneză, a înaintat mult mai uşor datorită unor doctrine religioase care încurajau munca „în slujba unei vocaţii", adică pentru ea însăşi şi nu de dragul consumului. Liberalismul economic singur – doctrina care-i îndeamnă pe oameni să se îmbogăţească *ad infinitum* folosindu-şi raţiunea pentru a-şi satisface dorinţa personală de proprietate – poate fi suficient pentru a explica funcţionarea celor mai multe dintre societăţile capitaliste, dar nu şi pentru a le descrie pe deplin pe cele mai competitive şi mai dinamice. Cele mai reuşite societăţi capitaliste au ajuns în vârf pentru că ele posedă o etică a muncii care este fundamental *iraţională* şi „premodernă", care-i face pe oameni să ducă o viaţă austeră şi să moară înainte de vreme pentru că munca în sine este considerată ca o cale de mântuire. Aceasta ne sugerează că şi la sfârşitul istoriei mai este necesară o formă iraţională de *thymos* pentru a întreţine funcţionarea lumii noastre economice liberale, raţionale sau cel puţin pentru a ne menţine în rândul puterilor economice ale lumii.

Cineva ar putea obiecta că oricare ar fi originile religioase ale eticii muncii în Europa şi în Japonia, în clipa de faţă există un divorţ definitiv între aceasta şi sursele ei spirituale datorită laicizării generale a societăţilor moderne. Oamenii nu mai cred că munca lor este dedicată „unei vocaţii", ci lucrează după cum le dictează legile capitalismului, urmărindu-şi în mod raţional propriul interes.

Despărţirea eticii muncii capitaliste de rădăcinile ei spirituale şi dezvoltarea unei culturi care pune accentul pe legitimitatea şi avantajele consumului imediat, i-au făcut pe mulţi observatori să prevadă un declin brusc al eticii muncii şi prin aceasta subminarea capitalismului însuşi.[16] Realizarea unei „societăţi îmbelşugate" va înlătura şi ultimul imbold provenind din necesitatea naturală şi-i va face pe oameni să caute mai degrabă bucuria tihnei decât satisfacţia muncii. Previziunile referitoare la decăderea eticii muncii păreau să fie confirmate de o serie de studii făcute în anii '70 care indicau perceperea de către directorii unor companii americane a diminuării standardelor de profesionalism, autodisciplină şi dinamism în rândul lucrătorilor lor.[17] Puţini dintre directorii de corporaţii din ziua de azi aduc cu modelele de cumpătare descrise de Weber. Se credea că etica muncii avea să fie sabotată nu printr-un atac frontal, ci prin promovarea altor valori care aveau prea

puţin de a face cu austeritatea opusă plăcerilor lumeşti, cum ar fi „propria realizare", sau dorinţa nu doar de a munci, ci de a avea o „muncă semnificativă". Deşi etica muncii rămâne foarte puternică în Japonia, se poate presupune că acelaşi proces treptat de degenerare a valorilor muncii va deveni o problemă în viitor, conducătorii companiilor din ziua de astăzi fiind la fel de laicizaţi şi despărţiţi de rădăcinile spirituale ale culturii lor ca şi omologii lor americani sau europeni.

Rămâne de văzut dacă aceste previziuni asupra decăderii eticii muncii se vor dovedi adevărate în Statele Unite. În prezent, tendinţa către o mai slabă etică a muncii observată în anii '70 pare să se fi răsturnat, cel puţin în cadrul clasei profesionale şi manageriale din Statele Unite.[18] Motivul este, se pare, în primul rând economic şi nu cultural. Pentru multe sectoare ale populaţiei, nivelul de trai şi siguranţa unui loc de muncă au înregistrat un declin în timpul anilor '80 şi oamenii au fost obligaţi să muncească şi mai mult pentru a rămâne acolo unde ajunseseră deja. Chiar şi pe cei care se bucurau de un înalt nivel de prosperitate materială în această perioadă, interesul personal continua să-i stimuleze să lucreze şi mult şi bine. Aceia care se temeau de efectele consumismului asupra eticii muncii aveau, ca şi Marx, tendinţa să uite cât de infinit de elastice sunt dorinţa şi nesiguranţa umană, care continuă să-i împingă pe oameni să muncească până la limita lor fizică. Importanţa interesului personal raţional pentru stimularea eticii muncii este evidentă dacă comparăm productivitatea muncitorilor est-germani cu aceea a muncitorilor vest-germani, care, deşi aparţineau aceleiaşi culturi, nu se bucurau de aceleaşi stimulente. Continuitatea unei puternice etici a muncii în Vestul capitalist este poate mai puţin moştenirea „fantomelor credinţelor religioase dispărute", la care se referă Weber, cât cea a puterii dorinţei legate de raţiune.

Cu toate acestea, rămân destule diferenţe importante între atitudinile faţă de muncă *între* ţări care sunt la fel de dedicate liberalismului economic şi în care interesul personal raţional este considerat ca de la sine înţeles. Acest lucru pare să reflecte faptul că în unele ţări, *thymos-ul* şi-a găsit noi obiecte de care să se ataşeze în afara religiei.

De exemplu, cultura japoneză (ca multe altele din Asia de Est) este mult mai puternic orientată către grupuri decât spre indivizi. Aceste grupuri încep de la nivelul cel mai mic şi mai apropiat, familia, şi se extind până la diversele relaţii dintre patron şi client stabilite din timpul copilăriei şi al şcolii, includ compania pentru care lucrezi şi grupul cel mai mare şi semnificativ pentru cultura japoneză, naţiunea. Identitatea individului este într-o foarte mare măsură sufocată de identitatea grupului: el nu munceşte atât pentru beneficiul său pe termen scurt, cât pentru bunăstarea unui grup mai mare sau al unor grupuri al căror membru este. Statutul său nu este determinat atât de prestaţia sa ca individ, cât de prestaţia grupului căruia îi aparţine. De aceea ataşamentul său faţă de grup are un înalt caracter thymotic: el munceşte pentru recunoaşterea pe care i-o acordă grupul şi pentru recunoaşterea grupului de către alte grupuri şi nu numai pentru beneficiul imediat pe care-l

reprezintă salariul său. Când grupul pentru care el vrea să obţină recunoaşterea este naţiunea, ceea ce rezultă este naţionalismul economic. Şi într-adevăr, Japonia tinde să fie mai naţionalistă din punct de vedere economic decât Statele Unite. Acest naţionalism nu se exprimă printr-un protecţionism deschis, ci sub forme mai puţin vizibile, precum reţeaua de furnizori locali păstraţi de către fabricanţii japonezi şi dorinţa lor de a plăti preţuri mai mari pentru a cumpăra produse japoneze.

Această identitate de grup este ceea ce face ca practici precum asigurarea unui loc de muncă pe viaţă, întâlnită în cazul unor mari întreprinderi japoneze, să fie eficace. După preceptele occidentale ale liberalismului economic, angajarea pe viaţă acţionează împotriva eficienţei economice pentru că le dă o prea mare siguranţă angajaţilor, exact ca în cazul profesorilor universitari care încetează să mai scrie o dată ce primesc un post. Experienţa ţărilor comuniste, unde tuturor de fapt le era asigurat locul de muncă pe viaţă, confirmă această opinie. Persoanele cele mai capabile trebuie atrase spre muncile cele mai stimulatoare şi recompensate cu cele mai mari salarii; şi invers, companiile trebuie să ştie să înlăture uscăturile. Loialitatea în cadrul relaţiei patron-client, în termenii economiei liberale clasice constituie rigidităţi de piaţă care stânjenesc eficienţa economică. Şi totuşi, în contextul conştiinţei de grup întreţinută de cultura japoneză, loialitatea paternalistă arătată de o companie faţă de lucrătorul său este răsplătită de un nivel superior al efortului lucrătorului, care nu munceşte doar pentru el însuşi ci pentru gloria şi reputaţia marii organizaţii din care face parte. Această organizaţie nu reprezintă doar un cec săptămânal, ci este o sursă de recunoaştere şi o umbrelă de protecţie pentru familie şi prieteni. Şi această foarte dezvoltată conştiinţă naţională a japonezilor asigură o nouă sursă de identitate şi motivaţie, dincolo de familie sau companie. Astfel, chiar într-o vreme când spiritualitatea religioasă aproape a dispărut, etica muncii a fost susţinută prin crearea unei mândrii a muncii care se bazează pe recunoaşterea de către o serie de comunităţi mai mari, care se suprapun.

Această conştiinţă de grup foarte dezvoltată este tipică în alte părţi ale Asiei, dar mult mai puţin în Europa şi total absentă în Statele Unite, unde ideea unei loialităţi pe viaţă faţă de o singură corporaţie ar fi cel mai adesea de neînţeles. Totuşi, există, în afara Asiei, anumite forme de conştiinţă de grup care au servit la susţinerea eticii muncii. Naţionalismul economic, sub forma unei dorinţe comune a conducerii şi muncitorilor companiilor de a colabora pentru a extinde pieţele de export, este destul de dezvoltat în anumite ţări europene precum Suedia şi Germania. Breslele meşteşugăreşti au fost în mod tradiţional o altă sursă de identitate de grup: un lăcătuş de înaltă calificare nu munceşte doar pentru a fi pontat, ci pentru că este mândru de rezultatele muncii sale. Acelaşi lucru se poate spune şi despre profesiile liberale, ale căror înalte niveluri de calificare susţin satisfacţia thymotică.

Prăbuşirea economică a comunismului ne învaţă că anumite forme ale conştiinţei de grup sunt mult inferioare interesului personal în stimularea unei puternici etici a muncii. Muncitorul est-german sau sovietic, obligat de activistul de partid

să muncească pentru a construi socialismul, sau pus să renunţe la week-end pentru a-şi demonstra solidaritatea cu vietnamezii sau cu cubanezii, consideră munca drept o povară care trebuia ocolită de câte ori era posibil. Ţările Europei de Est care au pornit pe drumul democratizării se confruntă toate cu problema refacerii eticii muncii bazate pe interesul personal al individului, după decenii de obişnuinţă de a trăi pe cheltuiala statului.

Dar experienţa încununată de succes a anumitor economii europene şi asiatice ne sugerează că în acordul ţărilor care au un sistem economic capitalist cu reţeaua sa de stimulente individuale, interesul personal care se află în centrul teoriei economice liberale occidentale poate fi o sursă de motivaţie inferioară anumitor forme ale interesului de grup. Este un fapt de mult recunoscut în Vest că oamenii vor munci mai mult pentru familiile lor decât pentru ei înşişi şi că în vreme de război sau de criză se poate apela la ei pentru a munci în slujba naţiunii. Pe de altă parte, liberalismul economic foarte fărâmiţat al Statelor Unite sau al Marii Britanii, bazat în exclusivitate pe dorinţa raţională, devine la un moment dat contraproductiv. Aceasta se întâmplă când muncitorii nu mai au mândria muncii pentru ea însăşi, ci ajung s-o privească ca pe o marfă oarecare destinată vânzării, sau când muncitorii şi managerii se consideră adversari într-un meci cu rezultat nul şi nu colaboratori potenţiali aflaţi într-o competiţie cu alţi muncitori şi manageri dintr-o altă ţară.[19]

Exact aşa cum cultura afectează capacitatea ţărilor de a stabili şi susţine liberalismul politic, tot ea, cultura, influenţează capacitatea lor de a face liberalismul economic să funcţioneze. La fel ca în cazul democraţiei în politică, succesul capitalismului depinde într-o oarecare măsură de supravieţuirea tradiţiilor culturale premoderne în epoca modernă. Ca şi liberalismul politic, liberalismul economic nu este total autonom, ci depinde de existenţa unui anumit grad de *thymos* iraţional.

Larga acceptare a liberalismului, politic sau economic, de către un număr mare de naţiuni nu va elimina acele diferenţe dintre ele care se bazează pe cultură, diferenţe care indiscutabil se vor accentua pe măsură ce dezacordurile ideologice se vor estompa. Deja, conflictele comerciale cu Japonia sunt mai preocupante pentru mulţi americani decât problema libertăţii în lume, în ciuda faptului că Japonia şi Statele Unite, din punct de vedere formal, au acelaşi sistem politic şi economic. Permanentul excedent comercial al Japoniei este, în clipa de faţă, mai degrabă rezultatul unor factori culturali precum rata ridicată a economiilor, sau caracterul închis al relaţiilor furnizorilor japonezi, decât al vreunui protecţionism. Conflictele ideologice ale războiului rece au putut fi pe deplin rezolvate atunci când o parte sau cealaltă a acceptat compromisul asupra unei probleme politice specifice precum Zidul Berlinului sau chiar şi-a abandonat ideologia cu totul. Dar diferenţele culturale care persistă între statele capitaliste recunoscute a fi liberal- democratice se vor dovedi a fi mult mai greu de eliminat.

Aceste diferenţe culturale în atitudinea faţă de muncă dintre Japonia şi Statele Unite par de-a dreptul minuscule în comparaţie cu diferenţele culturale care despart

Japonia şi Statele Unite, pe de o parte, de un număr de ţări ale Lumii a treia, pe de altă parte, care nu prea au reuşit să facă să funcţioneze capitalismul. Liberalismul economic asigură calea optimă spre prosperitate pentru orice popor care vrea să profite de el. Pentru multe ţări, problema este pur şi simplu aceea de a adopta politica de piaţă potrivită. Dar politica este doar premisa necesară obţinerii de rate înalte de creştere. Forme „iraţionale" de *thymos* – religia, naţionalismul, capacitatea ocupaţiilor şi profesiilor artizanale de a menţine calitatea muncii şi mândria de a o practica, continuă să influenţeze calitatea muncii şi mândria de a o practica – continuă să influenţeze comportamentul economic în nenumărate feluri care contribuie la bogăţia sau sărăcia naţiunilor. Iar persistenţa acestor diferenţe poate să însemne că viaţa internaţională va fi considerată din ce în ce mai mult ca o competiţie nu între ideologii rivale – de vreme ce statele cu economiile cele mai avansate vor fi organizate de-a lungul unor coordonate similare – ci între culturi diferite.

22
Imperii ale resentimentului, imperii ale respectului

Impactul culturii asupra dezvoltării economice, fie ca stimulent fie ca factor de constrângere, ne arată obstacolele care ar putea să apară în calea evoluţiei Istoriei Universale descrise în Partea a doua. Ştiinţa economică modernă – procesul industrializării determinat de ştiinţa modernă – duce la omogenizarea omenirii şi distruge o mare varietate de culturi tradiţionale în cadrul acestui proces. Dar poate că ea nu va fi atotbiruitoare, descoperind că anumite culturi şi anumite manifestări ale *thymos*-ului sunt greu de digerat. Şi dacă procesul de omogenizare economică se opreşte, viitorul procesului de democratizare este incert. Oricât de multe ar fi popoarele din lumea întreagă care cred că doresc prosperitatea capitalistă şi democraţia liberală pe plan intelectual, nu toate vor fi capabile s-o obţină.

Astfel, în ciuda absenţei aparente de alternative sistematice la democraţia liberală în prezent, în viitor se pot afirma noi alternative autoritare pe care, poate, istoria nu le-a mai cunoscut. Aceste alternative, dacă se vor materializa, vor fi create de două grupuri distincte de popoare: acelea care din motive culturale se confruntă cu un continuu eşec economic, în ciuda eforturilor de a face să funcţioneze liberalismul economic şi acelea care au repurtat victorii răsunătoare în cadrul jocului capitalismului.

Primul fenomen, apariţia unor doctrine neliberale din cauza eşecului pe plan economic, s-a mai petrecut în trecut. Actuala renaştere a fundamentalismului islamic, care atinge practic toate ţările lumii care au o populaţie musulmană semnificativă, poate fi văzută ca o reacţie la nereuşita societăţilor musulmane în general de a-şi păstra demnitatea faţă de Occidentul nemusulman. Sub presiunea concurenţei unei Europe dominante pe plan militar, în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, un număr de ţări islamice au întreprins eforturi de modernizare intensivă pentru a asimila practicile occidentale considerate ca necesare pentru a rămâne în competiţie. Ca şi în Japonia perioadei Meiji, aceste programe de modernizare implicau eforturi radicale de introducere a principiilor raţionalismului occidental în toate domeniile vieţii sociale, de la sectoarele economic, birocratic, militar la învăţământ şi la politica socială. Efortul cel mai sistematic în această direcţie a fost cel făcut de Turcia: reformele otomane ale secolului al XIX-lea au fost urmate în cel de-al XX-lea de reformele fondatorului actualului stat turc, Kemal Atatürk, care a căutat să creeze o societate laică bazată pe naţionalismul turc. Ultimul import intelectual major pe care lumea islamică l-a mai acceptat din Vest a fost naţionalismul laic, reprezentat de marile mişcări naţionaliste panarabe ale lui Nasser în Egipt şi ale partidelor Baath din Siria, Libia şi Irak.

Totuşi, spre deosebire de Japonia perioadei Meiji, care a folosit tehnologie occidentală pentru a înfrânge Rusia în 1905 şi pentru a sfida Statele Unite în 1941, cea mai mare parte a lumii islamice nu a asimilat niciodată aceste importuri occidentale într-un mod convingător şi nici n-a ajuns la succesul politic sau economic pe care-l sperasră reformatorii secolului al XIX-lea şi ai începutului de secol XX. Până la apariţia prosperităţii exportatorilor de petrol din anii '60-'70, nici o ţară islamică nu putea să reprezinte un pericol pentru Occident din punct de vedere militar sau economic. Multe au rămas colonii în timpul celui de al II-lea război mondial, iar proiectul unei unităţi laice panarabe s-a prăbuşit după înfrângerea umilitoare a Egiptului de către Israel în 1967. Renaşterea fundamentalistă islamică, care a apărut o dată cu Revoluţia iraniană din 1978-1979 nu reprezenta un caz de supravieţuire a „valorilor tradiţionale" în epoca modernă. Acele valori, corupte şi tolerante, fuseseră înfrânte în cursul secolului precedent. Renaşterea islamică era mai curând o reafirmare nostalgică a unor valori mai vechi şi mai pure, despre care se spune că ar fi existat în trecutul îndepărtat, care nu erau nici „valorile tradiţionale" discreditate ale trecutului apropiat, nici valorile occidentale care au fost atât de puţin transplantate în Orientul Mijlociu. În această privinţă, fundamentalismul islamic seamănă destul de mult cu fascismul european. Ca şi în cazul fascismului european, nu este surprinzător că renaşterea fundamentalistă a afectat cel mai mult ţările aparent moderne, pentru că ele au fost acelea în care culturile tradiţionale au fost cel mai mult ameninţate de importarea valorilor occidentale. Puterea renaşterii islamice poate fi înţeleasă doar dacă realizăm cât de profund a fost rănită demnitatea societăţii islamice de dublul ei eşec de a păstra coerenţa societăţii sale tradiţionale şi de a reuşi să asimileze tehnicile şi valorile Vestului.

Chiar şi în Statele Unite, se pot vedea începuturile unor noi ideologii neliberale care apar ca un rezultat îndepărtat al diferitelor atitudini, determinate de apartenenţa culturală, faţă de activitatea economică. În zilele de glorie ale mişcării drepturilor omului, majoritatea negrilor americani aspirau la o integrare completă în societatea albilor, ceea ce implica o acceptare deplină a valorilor culturale dominante ale societăţii americane. Problema negrilor americani nu era legată de valori ca atare ci de bunăvoinţa societăţii albilor de a recunoaşte demnitatea negrilor care acceptau acele valori. În ciuda abolirii barierelor juridice împotriva egalităţii în anii '60 şi apariţiei unor programe antidiscriminatorii în favoarea negrilor, un anumit sector al populaţiei americane de culoare nu numai că nu a reuşit să progreseze economic, dar practic a pierdut teren.

Oricum, o urmare pe plan politic a eşecului economic continuu este afirmaţia care se face din ce în ce mai des auzită că măsurile tradiţionale ale reuşitei economice, precum munca, educaţia şi obţinerea unui loc de muncă reprezintă valori „albe" şi nu universale. Unii lideri de culoare subliniază că în loc de a căuta integrarea într-o societate care nu ţine cont de culoarea membrilor săi, populaţia neagră ar trebui să se mândrească cu o cultură afro-americană distinctă, care-şi are

propria istorie, propriile tradiţii şi valori, propriii eroi, fiind egală dar separată de cultura societăţii albe. În anumite cazuri, astfel de idei conduc la un „afro-centrism" care afirmă superioritatea culturii africane indigene faţă de noţiunile „europene" de socialism şi capitalism. Pentru mulţi negri, dorinţa de recunoaştere a demnităţii acestei culturi separate de către sistemul de învăţământ, de către patroni şi de către stat însuşi a înlocuit dorinţa de recunoaştere a demnităţii lor *umane* generale, de exemplu, a demnităţii creştine a omului ca agent moral la care se referea Martin Luther King. Rezultatul acestui fel de gândire a fost o tot mai mare autosegregare a negrilor - evidentă astăzi în majoritatea campusurilor universitare – şi accentul care se pune mai degrabă pe politica demnităţii de grup decât pe realizarea individuală sau activitatea economică, drept cale principală de evoluţie în ierarhia socială.

Dar dacă noi ideologii neliberale pot fi născocite de cei care se găsesc într-o situaţie în care apartenenţa culturală îi stânjeneşte în competiţia economică, cealaltă sursă potenţială de idei autoritare poate să apară în rândul celor care se bucură de un succes economic neobişnuit. Astăzi, concurentul cel mai important al universalismului liberal al revoluţiilor americană şi franceză nu este reprezentat de blocul comunist, ale cărui eşecuri sunt evidente pentru toată lumea, ci de acele societăţi asiatice care îmbină economia liberală cu un fel de autoritarism paternalist. Mulţi ani după cel de-al II-lea război mondial, Japonia şi alte ţări asiatice considerau Statele Unite şi Europa drept modele de societăţi pe deplin modernizate şi credeau că totul trebuia împrumutat, de la tehnologie până la tehnicile de administrare occidentală şi, în cele din urmă, sistemul politic occidental, pentru a rămâne în competiţie. Dar extraordinarul succes economic al Asiei a dus la recunoaşterea faptului că succesul nu se datora numai împrumutării practicilor occidentale, ci faptului că societăţile asiatice *păstrau* anumite trăsături tradiţionale ale propriilor lor culturi – cum ar fi o puternică etică a muncii – şi le integrau în mediul modern al afacerilor.

Într-o mare parte a Asiei, autoritatea politică are origini deosebite faţă de Europa sau America de Nord, iar democraţia liberală este interpretată destul de diferit în Asia faţă de ţările în care aceasta s-a născut.[1] Acele grupuri care sunt atât de importante în societăţile confucianiste pentru a susţine etica muncii au de asemenea o importanţă decisivă ca bază pentru autoritatea politică. Un individ îşi extrage statutul în primul rând nu din capacitatea sau valoarea sa personală, ci din apartenenţa sa la unul dintre grupurile care formează angrenajul social. De exemplu, deşi constituţia japoneză şi sistemul juridic recunosc drepturile individuale la fel ca şi constituţia Statelor Unite, societatea japoneză are tendinţa să acorde recunoaşterea în primul rând grupurilor. Într-o astfel de societate, un individ posedă demnitate în măsura în care el este membrul unui grup stabilit şi se conformează regulilor acestuia. Dar în clipa în care el caută să-şi afirme demnitatea personală şi drepturile împotriva grupului, este supus ostracizării sociale şi pierderii statutului,

lucru care poate fi la fel de îngrozitor ca şi tirania făţişă a despotismelor tradiţionale. Aceasta produce mari presiuni pentru a obliga la supunere, lucru pe care copiii acestor societăţi le asimilează de la o vârstă foarte fragedă. Cu alte cuvinte, în societăţile asiatice, indivizii sunt supuşi la ceea ce Tocqueville numea „tirania majorităţii" – sau mai degrabă, a majorităţilor din toate grupurile sociale, mari sau mici, cu care individul are de a face în cursul vieţii sale.

Această tiranie poate fi ilustrată de câteva exemple luate din societatea japoneză, care îşi au echivalentul în fiecare cultură din estul Asiei. Principalul grup social căruia indivizii îi datorează respect în Japonia este familia şi autoritatea binevoitoare a tatălui faţă de copiii săi a fost modelul iniţial al relaţiilor de autoritate în cadrul societăţii, inclusiv al acelora dintre cârmuitor şi cei cârmuiţi.[2] (Autoritatea paternă a fost modelul autorităţii politice şi în Europa, dar liberalismul modern a reprezentat o ruptură făţişă cu această tradiţie[3].) În Statele Unite, copiii mici trebuie să se supună autorităţii părinţilor lor, dar pe măsură ce cresc, ei încep să-şi afirme propria identitate *împotriva* părinţilor lor. Un act de revoltă în adolescenţă, în care copilul respinge deschis valorile şi dorinţele părinţilor, este o componentă aproape necesară a procesului formării personalităţii unei fiinţe umane adulte.[4] Pentru că numai prin acest act de revoltă copilul îşi dezvoltă resursele psihologice de autonomie şi independenţă, un simţ thymotic al valorii individuale care se bazează pe capacitatea copilului de a părăsi umbrela protectoare a căminului, ceea ce îl va susţine mai târziu pe individul devenit adult. Numai după ce această revoltă se va fi consumat, copilul poate reveni la o relaţie de respect reciproc cu părinţii săi, oricum, de această dată, nu ca o persoană dependentă ci ca una egală. În Japonia, dimpotrivă, revolta din adolescenţă este mult mai rar întâlnită: acolo se consideră că respectul faţă de părinţi trebuie să se continue de-a lungul întregii vieţi adulte. *Thymos*-ul este legat nu atât de individ, de calităţile personale care ar putea fi o sursă de mândrie, ci de familie şi de alte grupuri a căror reputaţie are întâietate faţă de aceea a oricărui membru al grupului.[5] Indignarea nu apare atunci când nu este recunoscută valoarea individului, ci atunci când aceste grupuri sunt tratate cu lipsă de respect; dimpotrivă, cea mai mare ruşine este simţită nu ca o nereuşită personală, ci din cauza discreditării grupului de către individ.[6] Astfel, în Japonia, părinţii continuă să influenţeze hotărâri importante ale copiilor lor, ca de exemplu alegerea soţului sau soţiei, lucru pe care nici un tânăr american care se respectă nu l-ar permite.

Cea de-a doua manifestare a conştiinţei de grup în Japonia este atenuarea „politicii" democrate în sensul pe care aceasta îl are în mod convenţional în Occident. Adică, democraţia occidentală se întemeiază pe disputa dintre diferitele opinii thymotice asupra binelui şi răului, dispută care se poartă începând cu paginile editorialelor până la confruntarea electorală, în care partidele politice reprezentând diferite interese sau puncte de vedere thymotice preiau alternativ puterea. Această dispută este considerată un atribut firesc al funcţionării normale a democraţiei.

Dimpotrivă, în Japonia, societatea în ansamblul ei are tendinţa să se considere ca un singur grup, cuprinzător, cu o singură sursă stabilă de autoritate. Importanţa acordată armoniei grupului tinde să împingă confruntarea spre periferia politicii; nu există o alternanţă a partidelor politice aflate la putere care să se bazeze pe divergenţe asupra „problemelor", ci mai curând dominaţia de-a lungul deceniilor a Partidului Liberal Democrat (PLD). Există bineînţeles o dispută deschisă între PLD şi partidele socialist şi comunist din opoziţie, dar acestea din urmă s-au marginalizat singure prin extremismul lor. În general vorbind, politica serioasă nu se desfăşoară în văzul publicului, ci în spatele uşilor administraţiei centrale sau în camerele din spate ale PLD-ului.[7] În interiorul PLD-ului, politica se mişcă în jurul manevrării constante a facţiunilor bazate pe relaţii subiective patron-client, care sunt în cea mai mare parte golite de ceea ce se consideră în Vest drept conţinut politic.

În Japonia, accentul pus pe consensul grupului este parţial echilibrat de respectul pentru indivizii care merg împotriva curentului, cum a fost cazul romancierului Yukio Mishima. Dar în multe alte societăţi asiatice, individualismul principal al unui Soljeniţîn sau Zaharov care se opune singur injustiţiei societăţii s-ar bucura de prea puţin respect. În filmul lui Frank Capra *Domnul Smith merge la Washington*, Jimmy Stewart joacă rolul unui provincial inocent care este desemnat de către şefii politici să-şi reprezinte statul în urma decesului senatorului ales. La Washington, Stewart se revoltă împotriva corupţiei şi, spre disperarea celor care încercau să-l manipuleze, obstrucţionează singur Senatul pentru a bloca promulgarea unei legi neprincipiale. Personajul lui Stewart este într-un fel arhetipul eroului american. Dimpotrivă, în multe societăţi asiatice totala respingere a consensului predominant de către un individ singur ar fi privită ca o adevărată nebunie.

După normele americane sau europene, democraţia japoneză pare cam autoritară. Cei mai puternici oameni sunt fie marii funcţionari, fie şefii facţiunilor din LPD care şi-au dobândit poziţiile nu printr-o alegere populară, ci ca rezultat al studiilor sau carierelor lor personale. Aceşti oameni iau decizii de mare importanţă care afectează bunăstarea comunităţii fără să existe o reacţie semnificativă din partea alegătorilor sau alte forme de presiune populară. Sistemul rămâne fundamental democratic pentru că este aşa din punct de vedere *formal*, adică satisface criteriile unei democraţii liberale: alegeri pluripartite şi garantarea drepturilor fundamentale. Noţiunile occidentale ale drepturilor universale ale individului au fost acceptate şi asimilate de o mare parte a societăţii japoneze. Pe de altă parte, în anumite privinţe se poate spune că Japonia este guvernată de o dictatură monopartită binevoitoare, nu pentru că acest partid s-ar fi impus singur, cum a făcut-o partidul comunist sovietic, ci pentru că poporul japonez *preferă* să fie guvernat astfel. Actualul sistem de guvernare japonez reflectă un larg consens social înrădăcinat în cultura japoneză care acordă întâietate grupului, o cultură care ar fi foarte stânjenită de o dispută mai „deschisă" a partidelor, sau de alternarea lor la putere.

Totuşi, având în vedere consensul larg răspândit în majoritatea societăţilor asiatice în privinţa necesităţii armoniei grupului, nu este deloc surprinzătoare existenţa unui tip mai evident de autoritarism în această regiune a lumii. Argumentul care se poate aduce şi care de fapt a şi fost adus – mai ales de către primul ministru Li Kuan Yu din Singapore – este că o formă de autoritarism paternalist se potriveşte mult mai bine tradiţiilor confucianiste ale Asiei şi, ceea ce este şi mai important, acest autoritarism conduce la rate mai mari ale creşterii economice decât democraţia liberală. Li Kuan Yu argumenta că democraţia este o frână pentru creşterea economică, pentru că intervine în planificarea economică raţională şi încurajează un fel de slăbiciune pentru propriul confort prin care nenumărate interese private se afirmă în detrimentul celor ale comunităţii în general. În ultimii ani, Singapore a devenit faimos pentru eforturile sale de a înăbuşi criticile presei şi pentru violarea drepturilor oponenţilor regimului. În plus, guvernul din Singapore intervine în viaţa privată a cetăţenilor într-o măsură care ar fi total inacceptabilă în Occident, de exemplu, dând dispoziţii asupra lungimii părului băieţilor, sau scoţând în afara legii saloanele video şi impunând amenzi severe pentru delicte minore precum nerespectarea igienei într-un W.C. public. Autoritarismul singaporez este blând după normele secolului XX, dar este distinct în două privinţe. În primul rând, el a fost însoţit de un extraordinar succes economic şi în al doilea rând, a fost justificat fără a se căuta scuze, ca fiind nu un sistem de tranziţie ci unul superior democraţiei liberale.

Societăţile asiatice pierd foarte mult prin orientarea lor de grup. Ele cer multă supunere de la membrii lor şi resping şi cele mai firave forme de expresie individuală. Constrângerile unei asemenea societăţi sunt şi mai evidente în situaţia femeilor, unde importanţa acordată familiei patriarhale tradiţionale le-a limitat acestora şansele unei vieţi în afara familiei. Consumatorii au puţine drepturi şi trebuie să accepte măsuri economice asupra cărora părerea lor nu prea contează. Recunoaşterea acordată numai grupului este în ultimă instanţă iraţională: împinsă la extrem, ea poate deveni sursa şovinismului şi a războiului, aşa cum s-a întâmplat în anii '30. În afara războiului, recunoaşterea de grup provoca mari disfuncţii. De exemplu, toate ţările dezvoltate cunosc acum un mare flux de străini care vin din ţări mai sărace şi mai puţin stabile din punct de vedere economic, fiind atraşi de locurile de muncă şi de siguranţa zilei de mâine. Ca şi Statele Unite, Japonia are nevoie de mână de lucru ieftină pentru anumite ocupaţii, dar este poate cea mai puţin capabilă să primească imigranţi din cauza caracterului profund intolerant al grupurilor sale constituente. Dimpotrivă, liberalismul atomistic al Statelor Unite este singura bază posibilă pentru asimilarea unor numeroase populaţii de imigranţi.

Dar demult prezisa prăbuşire a valorilor asiatice tradiţionale în faţa consumismului modern întârzie să se materializeze. Aceasta probabil pentru că societăţile asiatice au anumite resurse la care membrii lor nu vor să renunţe prea uşor, mai ales atunci când observă alternativele neasiatice. Dacă muncitorii americani nu trebuie să cânte cântecul companiei lor în timpul în care îşi fac gimnastica, una dintre marile

nemulțumiri legate de caracterul vieții contemporane americane este exact lipsa *vieții comunitare*. Prăbușirea ei în Statele Unite începe de la nivelul familiei, care a fost în mod constant fracturată și atomizată de-a lungul ultimelor câteva generații într-un mod binecunoscut tuturor americanilor. Dar acest lucru este la fel de evident prin absența oricărui sentiment de atașament local al multor americani și prin dispariția manifestărilor de sociabilitate în afara vieții de familie. Exact acest sentiment al apartenenței la o comunitate este ceea ce oferă societățile asiatice și pentru cei care se formează în cadrul acestei culturi, supunerea și constrângerile aplicate individualismului nu par să constituie un preț prea mare pe care trebuie să-l plătească.

În lumina acestor considerații, se pare că Asia, și în mod special Japonia, se află într-un moment decisiv în raport cu istoria lumii. Ne putem imagina Asia evoluând în două direcții destul de diferite pe măsură ce va continua să se dezvolte economic în următoarele câteva generații. Pe de o parte, populațiile din ce în ce mai cosmopolite și mai instruite ale Asiei pot continua să asimileze noțiunile occidentale de recunoaștere reciprocă și universală, ducând la răspândirea în continuare a democrației liberale formale. Importanța grupurilor ca sursă de identificare thymotică va scădea; asiaticii vor fi mai preocupați de demnitatea personală, drepturile femeilor și consumul individual, asimilând principiile drepturilor universale ale omului. Acesta este procesul care în ultima generație a împins Coreea de Sud și Taiwanul spre democrația formală. Japonia a avansat deja foarte mult pe acest drum în perioada de după război și declinul instituțiilor patriarhale face ca ea să fie o țară mult mai „modernă" decât, să zicem, Singapore.

Pe de altă parte, dacă asiaticii ajung la convingerea că succesul lor s-ar datora mai mult propriei lor culturi decât celor importate, dacă creșterea economică în America și Europa se diminuează în comparație cu cea a Extremului Orient, dacă societățile vestice se vor confrunta în continuare cu prăbușirea progresivă a instituțiilor sociale fundamentale precum familia și dacă ele însele tratează Asia cu neîncredere și ostilitate, atunci în Extremul Orient s-ar putea să câștige teren o alternativă sistematic neliberală și nedemocratică care să îmbine raționalismul economic tehnocratic cu autoritarismul paternalist. Până în clipa de față, multe societăți asiatice au acceptat măcar formal principiile democrației liberale occidentale, modificându-le însă conținutul pentru a le adapta tradițiilor culturale asiatice. Dar s-ar putea să aibă loc o ruptură fățișă cu democrația, în care însăși această formă să fie respinsă ca fiind impusă de Occident și fără nici o legătură cu succesul societăților asiatice, după cum nici tehnicile vestice de management nu se potrivesc economiilor lor. Începuturile unei respingeri asiatice sistematice a democrației liberale pot fi găsite în teoretizările făcute de Li Kuan Yu și în scrierile anumitor autori japonezi precum Shintaro Ishihara. Japonia va juca un rol decisiv în cazul apariției acestei alternative, având în vedere că ea deja a înlocuit Statele Unite ca model de modernizare într-o mare parte a Asiei.[8]

Un nou autoritarism asiatic nu va fi, probabil, brutalul stat poliţienesc totalitar cu care ne-am obişnuit. Tirania va fi una izvorâtă din respect, supunerea de bunăvoie a oamenilor faţă de o autoritate superioară în conformitate cu un set rigid de norme sociale. Ne putem întreba dacă un asemenea sistem politic s-ar putea exporta în cadrul altor culturi care nu împărtăşesc moştenirea confucianistă a Asiei, mai mult decât s-a putut exporta fundamentalismul islamic în părţile neislamice ale lumii.[9] Imperiul respectului pe care îl reprezintă poate produce o prosperitate fără precedent, dar înseamnă de asemenea o copilărie prelungită pentru majoritatea cetăţenilor şi de aceea un *thymos* care nu este pe deplin satisfăcut.

În lumea contemporană, vedem un fenomen de două ori curios: atât victoria statului omogen şi universal cât şi continuarea existenţei popoarelor. Pe de o parte, economia şi tehnologia modernă împreună cu răspândirea în întreaga lume a ideii recunoaşterii raţionale drept singura bază legitimă a guvernării au condus la o tot mai mare omogenizare a omenirii. Pe de altă parte, există peste tot o rezistenţă faţă de această omogenizare şi o reafirmare, mai ales la nivel subpolitic, a identităţilor culturale care în ultimă instanţă consolidează barierele care există între popoare şi naţiuni. Triumful celui mai nesimţitor dintre nesimţitorii monştri este incomplet. Deşi formele de organizare economică şi politică acceptabilă s-au redus ca număr în ultima sută de ani, interpretările posibile ale formelor care au supravieţuit, capitalismul şi democraţia liberală, sunt în continuare variate. Aceasta ne sugerează că, deşi deosebirile ideologice dintre state se estompează, diferenţele importante dintre state vor continua să existe, oricum, deplasându-se în planul culturii şi al economiei. Aceste deosebiri ne mai sugerează că sistemul statal existent nu se va transforma prea curând într-un stat literalmente universal şi omogen.[10] Naţiunea va continua să fie o modalitate importantă de identificare, chiar dacă din ce în ce mai multe naţiuni ajung să împărtăşească aceleaşi forme de organizare economică şi politică.

Atunci, trebuie să ne gândim cum vor arăta relaţiile dintre asemenea state şi în ce fel se vor deosebi de ordinea internaţională pe care o cunoaştem.

23
Lipsa de realitate a „realismului"

Pentru că ceea ce credem despre zei şi despre oameni ştim că este printr-o necesitate a firii lor, atunci când au puterea ei întotdeauna guvernează. Şi tot aşa şi în cazul nostru, de vreme ce noi nu am promulgat această lege, nici n-am fost primii care s-o folosim după ce ea a fost promulgată, ci am găsit-o aşa cum era ea şi credem că va rămâne aşa pentru totdeauna, astfel că ne folosim de ea fiind conştienţi că atât voi cât şi alţii, dacă aţi fi investiţi cu aceeaşi putere ca noi, aţi face acelaşi lucru.

Tucidide, *Cuvântarea atenienilor către melieni, Istoria războiului peloponesiac*[1]

Existenţa unei istorii direcţionale ar trebui să aibă importante consecinţe pentru relaţiile internaţionale. Dacă apariţia statului universal şi omogen înseamnă stabilirea recunoaşterii raţionale la nivelul indivizilor care trăiesc într-o societate şi desfiinţarea relaţiilor de dominaţie şi sclavie dintre ei, atunci răspândirea acestui tip de stat în întregul sistem internaţional al statelor ar trebui să implice şi sfârşitul imperialismului şi, o dată cu el, o scădere a probabilităţii războiului cauzat de imperialism.

Dar exact cum evenimentele secolului al XX-lea au generat un profund pesimism în privinţa posibilităţii scrierii unei Istorii Universale şi a schimbării progresive din interiorul ţărilor, la fel a apărut un alt pesimism legat de relaţiile dintre ţări. Acest al doilea tip de pesimism este, într-un fel, mult mai adânc decât cel referitor la politica internă. Dacă, de-a lungul secolului trecut, principalele curente ale teoriilor economice şi sociologice s-au luptat cu problema istoriei şi a schimbării istorice, teoreticienii din domeniul relaţiilor internaţionale vorbesc ca şi cum istoria nu ar exista - de exemplu, ca şi cum războiul şi imperialismul ar fi aspecte permanente ale orizontului uman, ale căror cauze fundamentale nu s-ar deosebi astăzi de cele din timpul lui Tucidide. Deşi alte aspecte ale mediului social uman - religia, familia, organizarea economică, noţiunile de legitimitate politică - sunt supuse evoluţiei istorice, domeniul relaţiilor internaţionale este privit ca fiind veşnic identic cu el însuşi: „războiul este etern"[2].

Această concepţie pesimistă asupra relaţiilor internaţionale a fost formulată sistematic sub diverse nume cum ar fi „realismul", *realpolitik* sau „politica de forţă". Realismul, fie că este numit sau nu, este cadrul predominant de înţelegere al relaţiilor internaţionale şi modelează gândirea fiecărui specialist în politica externă din Statele Unite şi din multe alte ţări ale lumii în ziua de azi. Pentru a

înţelege impactul răspândirii democraţiei asupra politicii internaţionale, trebuie să analizăm slăbiciunile acestei şcoli de interpretare predominant realistă.

Adevăratul precursor al realismului a fost Machiavelli, care considera că oamenii trebuie să se orienteze nu după cum şi-au imaginat filozofii că ar trebui să trăiască oamenii, ci după felul în care ei trăiau într-adevăr, susţinând că statele cele mai bune trebuiau să rivalizeze cu cele mai rele dacă era vorba să supravieţuiască. Ca doctrină care să se aplice problemelor politicii contemporane, totuşi, realismul nu şi-a făcut apariţia până după cel de-al doilea război mondial. De atunci a luat mai multe forme. Formularea originală aparţine scriitorilor dinaintea şi din primii ani de după cel de-al II-lea război mondial precum teologul Reinhold Niebuhr, diplomatul George Kennan şi profesorul Hans Morgenthau, a căror carte despre relaţiile internaţionale a avut probabil cea mai mare influenţă asupra modului de gândire american în privinţa politicii externe din timpul războiului rece.[3] De atunci, au existat diverse versiuni ale acestei teorii, cum ar fi „neorealismul" sau realismul „structural", dar cel mai coerent susţinător al realismului din ultima generaţie a fost Henry Kissinger. Ca secretar de stat, Kissinger a considerat că-i revenea sarcina de lungă durată de a scoate publicul american din sfera tradiţionalului liberalism wilsonian către o înţelegere mai „realistă" a politicii externe. Realismul caracterizează gândirea multor discipoli ai lui Kissinger, care au continuat să modeleze politica externă americană multă vreme după plecarea lui Kissinger din funcţie.

Toate teoriile realiste pornesc de la presupunerea că nesiguranţa este o trăsătură universală, permanentă a ordinii internaţionale, datorită permanentului caracter anarhic al acestei ordini[4]. În absenţa unei puteri supreme la nivel internaţional, fiecare stat va fi în mod potenţial ameninţat de oricare alt stat şi nu va avea alt remediu împotriva acestei nesiguranţe decât să se înarmeze pentru a se apăra.[5] Acest sentiment al ameninţării este într-un fel inevitabil, pentru că fiecare stat va interpreta greşit acţiunile „defensive" ale altor state, considerându-le ameninţătoare în ceea ce-l priveşte şi va lua măsuri defensive care la rândul lor vor fi din nou greşit interpretate ca ofensive. Astfel ameninţarea devine o profeţie care se autoconfirmă. Consecinţa acestei situaţii este că toate statele vor căuta să-şi sporească la maxim puterea faţă de alte state. Concurenţa şi războiul derivă inevitabil din sistemul internaţional, nu din cauza caracterului statelor componente în sine, ci din cauza caracterului anarhic al sistemului statal în general.

Această luptă pentru putere nu este afectată de caracteristicile interne ale statelor - fie ele teocraţii, aristocraţii sclavagiste, state poliţieneşti fasciste, dictaturi comuniste sau democraţii liberale. Morgenthau preciza „însăşi natura politicii îl obligă pe cel care acţionează pe scena politică să folosească ideologii pentru a-şi camufla scopul imediat al acţiunii sale", care este întotdeauna puterea.[6] De exemplu, Rusia s-a extins în timpul guvernării ţariste la fel de mult cum avea să se extindă şi în timpul bolşevicilor; expansiunea în sine a fost constantă şi nu o formă anume de

guvernare.[7] Ar fi de aşteptat ca un viitor guvern al Rusiei, complet debarasat de marxism-leninism, să rămână la fel de expansionist pentru că acest expansionism reprezintă o expresie a dorinţei de putere a poporului rus.[8] Poate că Japonia este acum o democraţie liberală şi nu o dictatură militară cum era în anii '30, dar ea rămâne Japonia care domină Asia nu cu gloanţele, ci cu yenul.[9]

Dacă setea de putere este în mod esenţial aceeaşi în cazul tuturor statelor, adevăratul factor care determină probabilitatea războiului nu este comportamentul agresiv al anumitor state, ci mai degrabă existenţa unui echilibru al puterii în cadrul sistemului pe care acestea îl formează. Dacă el există, atunci agresiunea are destul de puţine şanse; dacă nu există, atunci statele vor fi tentate să profite de slăbiciunea vecinilor lor. Sub forma sa cea mai pură, realismul susţine că distribuirea puterii este factorul cel mai important care poate determina războiul sau pacea. Puterea se poate distribui într-o manieră „bipolară", când două state din cadrul sistemului le domină pe toate celelalte. Aşa s-a întâmplat cu Atena şi Sparta în timpul războiului peloponesiac, cu Roma şi Cartagina câteva secole mai târziu şi cu Uniunea Sovietică şi Statele Unite în timpul războiului rece. Alternativa este un sistem „multipolar" în care puterea este distribuită între un număr mare de naţiuni, aşa cum s-a întâmplat în Europa secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea. Au existat dispute prelungite între realişti care se întrebau care formă este mai productivă în crearea unei stabilităţi internaţionale de durată: bipolaritatea sau multipolaritatea. Cei mai mulţi au conchis că este mai probabil ca sistemele bipolare să fie stabile, deşi cauzele acestui fapt au poate mai mult de a face cu factori istorici imprevizibili cum ar fi incapacitatea statelor-naţiuni moderne de a fi perfect flexibile în sistemul lor de alianţe.[10] De aceea, distribuirea bipolară a puterii după cel de-al doilea război mondial este considerată drept unul dintre motivele pentru care Europa a cunoscut o pace fără precedent timp de o jumătate de secol după 1945.

În forma sa cea mai extremă, realismul tratează statele-naţiuni ca nişte piese de biliard, al căror conţinut, acoperit cu un înveliş opac, nu are nici o legătură cu comportamentul lor. Ştiinţa politicii internaţionale nu are nevoie să cunoască aceste componente interioare. Ajunge doar să înţelegi legile mecanice ale fizicii care guvernează interacţiunea acestora: cum lovirea unei bile o va face să ricoşeze într-un unghi complementar sau cum energia unei bile se va împărţi în mod diferenţiat celor două bile pe care le-a lovit simultan. Deci, politica internaţională nu se referă la interacţiunea dintre complexele societăţi omeneşti în evoluţia lor istorică şi nici războaiele nu au de a face cu conflictul valorilor. În cadrul acestor teorii a „pieselor de biliard" este suficientă simpla cunoaştere a faptului dacă sistemul internaţional este bipolar sau multipolar pentru a determina probabilitatea păcii sau a războiului.

Realismul ia atât forma unei *descrieri* a politicii internaţionale cât şi a unei *prescrieri* a felului în care statele trebuie să-şi organizeze politica externă. Evident că valoarea prescriptivă a realismului decurge din acurateţea sa descriptivă.

Probabil că nici o persoană cumsecade nu ar vrea să acţioneze conform principiilor cinice ale realismului dacă nu ar fi obligată s-o facă, după cum spune Machiavelli, de comportamentul „numeroaselor persoane care nu sunt cumsecade". Din realismul prescriptiv rezultă câteva reguli cunoscute care călăuzesc politica.

Prima regulă este că soluţia fundamentală a problemei insecurităţii se poate găsi prin menţinerea echilibrului de forţe cu potenţiali inamici. De vreme ce războiul este arbitrul final al disputelor dintre state, acestea trebuie să dispună de suficientă putere pentru a se apăra. Ele nu se pot baza numai pe acordurile internaţionale sau pe organizaţii internaţionale precum O.N.U. care nu au putere de constrângere sau de sancţionare. Citând imposibilitatea Ligii Naţiunilor Unite de a pedepsi invazia japoneză în Manciuria, Reinhold Niebuhr susţinea că „prestigiul comunităţii internaţionale nu este destul de mare... pentru a obţine un spirit suficient de solidar pentru a disciplina naţiunile recalcitrante."[11] Singura monedă care are valoare în politica internaţională este puterea militară. Şi alte forme de putere sunt importante, cum ar fi resursele naturale sau capacitatea industrială, dar în primul rând ca mijloace de a crea capacităţile militare de autoapărare.

Cel de-al doilea precept al realismului este că prietenii şi duşmanii trebuie aleşi în primul rând după puterea lor şi nu după ideologia sau organizarea interioară a regimului. Există nenumărate situaţii în politica internaţională care ilustrează acest fapt cum au fost alianţa dintre S.U.A. şi Uniunea Sovietică împotriva lui Hitler sau alinierea în cadrul aceluiaşi grup militar a administraţiei Bush cu Siria împotriva Irakului. După înfrângerea lui Napoleon, coaliţia antifranceză condusă de ministrul de externe al Austriei, Prinţul Metternich, a refuzat să dezmembreze sau să încerce să obţină concesii în calitate de parte învingătoare de la Franţa, motivând că această măsură avea să fie necesară ca o contragreutate împotriva viitoarelor ameninţări la adresa păcii europene care ar fi venit din alte părţi. Şi într- adevăr, mai târziu Rusia şi Germania, şi nu Franţa, au fost cele care au încercat să răstoarne *statu quo*-ul european. Această echilibrare imparţială a forţelor care nu ţine cont de consideraţii ideologice sau revanşarde a fost subiectul primei cărţi scrise de Kissinger şi rămâne un exemplu clasic de practică realistă.[12]

Un al treilea principiu călăuzitor este că în evaluarea ameninţărilor externe, oamenii politici trebuie să fie mai atenţi la capacităţile militare decât la intenţii. Realismul susţine că, într-un fel, această intenţie există întotdeauna; chiar dacă astăzi o ţară pare prietenoasă şi paşnică, mâine s-ar putea ca atitudinea ei să fie alta. Capacitatea militară - numărul de tancuri, avioane şi tunuri - nu este un fleac, ci constituie în sine un indicator al intenţiilor.

Cel din urmă precept, sau cea din urmă serie de precepte, a teoriei realiste are de a face cu necesitatea de a exclude lecţiile de morală din politica externă. Morgenthau a atacat tendinţa răspândită în cadrul naţiunilor de a „identifica aspiraţiile morale ale unei anumite naţiuni cu legile morale care guvernează universul", argumentând că această tendinţă a dus la aroganţă şi exagerare, în timp

ce „noţiunea de interes definită în termenii forţei... ne scuteşte atât de exagerările moralizatoare cât şi de nesăbuinţele politice."[13] Kissinger argumenta într-un mod asemănător că există două tipuri de sisteme statale, sisteme „legitime" şi sisteme „revoluţionare". În cele dintâi, toate statele membre îşi acceptă reciproc legitimitatea fundamentală şi nu caută să se saboteze sau să-şi conteste unele altora dreptul de a exista. Sistemele revoluţionare, pe de altă parte, au fost asaltate în mod constant de mari conflicte din cauza refuzului anumitor state membre de a accepta situaţia existentă.[14] Un exemplu evident de stat revoluţionar a fost Uniunea Sovietică, care încă de la începuturile sale s-a angajat să lupte pentru revoluţia mondială şi victoria socialismului în întreaga lume. Dar şi democraţii liberale precum Statele Unite au acţionat uneori ca statele revoluţionare atunci când au încercat să promoveze propria formă de guvernământ în locuri unde aceasta avea prea puţine şanse de reuşită, de la Vietnam până la Panama. Sistemele de state revoluţionare sunt în mod inerent mai predispuse la conflict decât cele legitime: membrele lor sunt nemulţumite de coexistenţa lor şi privesc fiecare conflict ca o luptă manicheană pentru afirmarea principiilor fundamentale. Şi pentru că pacea, mai ales într-o epocă a armelor nucleare, este cel mai important obiectiv, statele legitime sunt desigur preferabile celor revoluţionare.

Ceea ce rezultă de aici este o puternică opoziţie faţă de amestecul considerentelor morale în politica externă. După Niebhur, ca ghid, moralistul poate fi la fel de periculos ca şi realistul.

> De obicei el nu reuşeşte să recunoască elementele de injustiţie şi constrângere care există în fiecare pace socială contemporană... O glorificare fără rezerve a cooperării şi reciprocităţii duce aşadar la acceptarea nedreptăţilor tradiţionale şi la o preferinţă pentru formele mai subtile de constrângere faţă de cele mai făţişe.[15]

Acest fapt conduce spre o situaţie oarecum paradoxală: realiştii, care încearcă tot timpul să menţină un echilibru al forţelor bazat pe puterea militară sunt, de asemenea, cei care, după toate probabilităţile, vor căuta să se împace cu inamicii puternici. Şi aceasta decurge firesc din atitudinea realistă. Pentru că, dacă rivalitatea dintre state este într-un fel permanentă şi universală, atunci schimbările survenite în ideologia sau conducerea statelor ostile nu vor ameliora în mod esenţial dilema securităţii internaţionale. Încercările de a găsi remedii pentru problema securităţii prin mijloace revoluţionare - de exmplu, atacând legitimitatea fundamentală a guvernelor rivale prin criticarea violării drepturilor omului - sunt atât eronate, cât şi periculoase.

De aceea nu este o întâmplare faptul că primii realişti precum Metternich au fost diplomaţi şi nu războinici şi că realistul Kissinger, în pofida dispreţului său pentru O.N.U., a fost la originea destinderii dintre S.U.A. şi Uniunea Sovietică la

începutul anilor '70 - a unei destinderi între o democraţie liberală şi o Uniune Sovietică total conservatoare. Aşa cum Kissinger încerca să explice la vremea aceea, puterea comunistă sovietică era un aspect permanent al realităţii internaţionale, un aspect care nu putea fi înlăturat sau reformat în mod esenţial şi americanii trebuiau să se obişnuiască mai degrabă cu ideea compromisului decât cu aceea a confruntării. Statele Unite şi Uniunea Sovietică aveau un interes comun în evitarea războiului nuclear şi Kissinger s-a opus consecvent amestecării problemei drepturilor omului, precum emigrarea evreilor din URSS, în eforturile de promovare ale acestui interes comun.

Realismul a jucat un mare rol benefic în modelarea concepţiei americanilor despre politica externă după cel de-al II-lea război mondial. Şi a făcut-o scăpând S.U.A. de tendinţa sa de a căuta securitatea într-o formă realmente naivă de internaţionalism liberal, cum ar fi faptul de a se baza în primul rând pe Organizaţia Naţiunilor Unite pentru realizarea acestei securităţi. Realismul era o structură adecvată pentru înţelegerea politicii internaţionale în acea perioadă pentru că lumea funcţiona conform premiselor realiste. Ea funcţiona astfel nu pentru că principiile realiste reflectau nişte adevăruri eterne, ci pentru că lumea era clar împărţită în state care aveau ideologii radical diferite şi reciproc ostile. În prima jumătate a acestui secol, politica internaţională a fost dominată mai întâi de către agresivele naţionalisme europene - în primul rând, de cel german - şi apoi de conflictul dintre fascism, comunism şi democraţia liberă. Fascismul a acceptat în mod explicit afirmaţia lui Morgethau că întreaga viaţă politică este o luptă neîncetată pentru putere, în timp ce liberalismul sau comunismul împărtăşeau un universalism în noţiunile lor de dreptate, care a răspândit conflictul dintre ele practic în toate colţurile lumii. Implacabila ostilitate a acestor ideologii garanta că o structură a liberalismului internaţional care ar fi vrut să regleze interacţiunile unui sistem de state *liberale*, ar fi fost fie ignorată, fie folosită într-un mod necinstit pentru a promova scopuri naţionale agresive. Japonia, Germania şi Italia au nesocotit rezoluţiile Ligii Naţiunilor Unite în perioada interbelică, iar folosirea de către URSS a dreptului său de veto în Consiliul de Securitate al O.N.U. a fost suficientă pentru a reduce la neputinţă această organizaţie după 1946.[16] Într-o astfel de lume, existenţa legii internaţionale era o iluzie şi forţa militară era de fapt singurul remediu în problema securităţii. Realismul, deci, arăta ca un cadru adecvat pentru înţelegerea funcţionării lumii şi oferea baza teoretică necesară pentru crearea NATO şi a altor alianţe militare cu Europa occidentală şi Japonia după cel de al doilea război mondial.

Realismul este o concepţie potrivită despre politica internaţională pentru un secol pesimist şi el a apărut firesc din experienţa nemijlocită a multora dintre marii săi reprezentanţi. Henry Kissinger, de exemplu, a trăit experienţa transformării vieţii civilizate într-o violentă luptă pentru putere, atunci când a trebuit să fugă, în copilărie, din Germania nazistă. Lucrarea sa de doctorat despre Kant, scrisă în timp

ce studia la Harvard, ataca concepţia kantiană asupra progresului istoric şi accepta o perspectivă care uneori aduce cu un fel de nihilism: inexistenţa lui Dumnezeu, inexistenţa unui mecanism laic precum Istoria Universală a lui Hegel care ar putea să dea sens desfăşurării evenimentelor. Istoria era mai degrabă o serie haotică şi nesfârşită de lupte între naţiuni, în cadrul căreia liberalismul nu ocupa vreun loc privilegiat.[17]

Aceste prime contribuţii ale realismului la politica externă americană nu trebuie, totuşi, să ne împiedice să observăm marile slăbiciuni ale acestui mod de a înţelege relaţiile internaţionale, atât ca descriere a realităţii, cât şi ca prescriere pentru politică, pentru că realismul a ajuns un fel de fetiş printre „rafinaţii" politicii externe, care de multe ori acceptă premisele lui fără spirit critic, fără să recunoască faptul că acestea nu se mai potrivesc lumii noastre. Dăinuirea structurii teoretice dincolo de timpul său a dus la unele propuneri destul de ciudate pentru cum să gândim şi cum să acţionăm în lumea de după războiul rece. De exemplu a existat sugestia ca Occidentul să încerce să menţină în viaţă Tratatul de la Varşovia pentru că diviziunea bipolară a Europei a fost cea care a asigurat pacea continentului după 1945;[18] sau, se susţinea că sfârşitul diviziunii Europei avea să ducă la o perioadă de mai mare instabilitate şi pericol în Europa decât în timpul războiului rece, care putea fi rezolvată prin proliferarea planificată a armelor nucleare în Germania.[19]

Aceste propuneri ne fac să ne gândim la un doctor care, după ce a tratat un bolnav de cancer supunându-l unui proces lung şi dureros de chimioterapie, care în cele din urmă a învins cancerul, încearcă cu disperare să-şi convingă pacientul să continue tratamentul pentru că i-a făcut atât de bine înainte. Tratând o boală care nu mai există, realiştii se află acum în situaţia în care propun medicamente costisitoare şi periculoase unor pacienţi sănătoşi. Pentru a vedea de ce acest pacient este sănătos, trebuie să ne întoarcem iar la presupunerile realiste asupra cauzelor care se află la originea bolii, adică la războiul dintre naţiuni.

24
Puterea celor care nu deţin puterea

Realismul este o teorie care susţine că nesiguranţa, agresiunea şi războiul sunt posibilităţi permanente în cadrul sistemului statal internaţional şi că această situaţie ţine de însăşi condiţia *umană*, adică nu se poate schimba o dată cu apariţia unor forme şi tipuri specifice de societăţi umane, fiind înrădăcinată de fapt chiar în natura neschimbătoare a omului. În sprijinul acestui punct de vedere, realiştii atrag atenţia asupra preponderenţei războiului de-a lungul istoriei omeneşti, de la primele bătălii sângeroase menţionate în Biblie până la războaiele mondiale ale acestui secol.

Intuitiv toate aceste lucruri par plauzibile, dar realismul se sprijină pe două baze foarte nesigure: un reducţionism inadmisibil în privinţa motivelor şi comportamentului societăţilor umane şi nereuşita abordării problemei Istoriei.

În forma sa cea mai pură, realismul încearcă să elimine orice consideraţie legată de politica internă şi să deducă posibilitatea războiului doar din structura sistemului de state. După părerea unui realist: „Conflictul este ceva obişnuit între state pentru că sistemul internaţional creează stimulente foarte puternice pentru agresiune... Statele încearcă să supravieţuiască în cadrul anarhiei sporindu-şi la maxim puterea faţă de alte state..."[1] Dar această formă pură de realism reintroduce într-o formă camuflată anumite presupuneri reducţioniste referitoare la natura societăţilor umane care formează sistemul, pe care le atribuie în mod greşit „sistemului" şi nu componentelor acestuia. De exemplu, nu există absolut nici un motiv de a presupune că orice stat din cadrul unei ordini internaţionale anarhice trebuie să se simtă ameninţat de alt stat, dacă nu cumva ai avea motive să crezi că societăţile omeneşti sunt în mod inerent agresive. Ordinea internaţională descrisă de realişti seamănă foarte mult cu starea naturală descrisă de Hobbes, în care omul se află în luptă cu toată lumea. Dar această stare primordială războinică descrisă de Hobbes nu se naşte din simpla dorinţă de autoconservare, ci apare pentru că autoconservarea coexistă cu orgoliul sau cu dorinţa de recunoaştere. Dacă nu ar fi existat unii oameni care să dorească să-şi impună opiniile altora, în mod deosebit cei stăpâniţi de spiritul fanatismului religios, atunci chiar Hobbes însuşi ar fi susţinut că această stare de război primordială nu ar mai fi apărut niciodată. Numai instinctul de autoconservare nu este suficient pentru a explica războiul tuturor împotriva tuturor.

O stare naturală paşnică este exact aceea postulată de Rousseau. El neagă că orgoliul sau *amorul-propriu* ar fi o caracteristică firească a omului şi susţine că omul natural, fricos şi solitar este în mod esenţial paşnic pentru că puţinele sale nevoi egoiste sunt uşor de satisfăcut. Frica şi nesiguranţa nu duc la permanenta căutare a puterii ci la izolare şi cumînţenie: starea naturală este caracterizată de existenţa unor indivizi blânzi care se mulţumesc să trăiască şi să-i lase şi pe alţii să

trăiască, să-şi vadă de viaţa lor fără a depinde de alţii. Prin urmare, anarhia începuturilor generează pace. Sau, altfel spus, o lume formată din sclavi care nu urmăresc decât propria autoconservare ar fi fără conflicte, pentru că numai stăpânii sunt mânaţi spre lupta sângeroasă. Este perfect posibil să-ţi închipui sisteme statale anarhice care sunt totuşi paşnice, în care problema bipolarităţii sau a multipolarităţii să nu aibă nici o importanţă, *dacă* ai susţine că societăţile omeneşti se comportă ca omul lui Rousseau în starea naturală sau sclavul descris de Hegel, adică, dacă *singurul* lucru care le-ar interesa ar fi autoconservarea. Argumentul realist că statele se percep ca posibile ameninţări unele pentru celelalte şi prin urmare se înarmează în mod adecvat nu ţin atât de sistem cât de presupunerea nemărturisită că societăţile umane, în comportamentul lor pe plan internaţional, seamănă mai degrabă cu stăpânul hegelian care caută recunoaşterea, sau cu trufaşul om primar al lui Hobbes decât cu solitarul timid al lui Rousseau.

Faptul că pacea a fost atât de greu de obţinut în cadrul sistemelor statale istorice reflectă că anumite state caută *mai mult* decât autoconservarea. Asemeni unor uriaşi indivizi thymotici, ele caută confirmarea valorii sau demnităţii lor invocând considerente dinastice, religioase, naţionaliste sau ideologice obligând alte state să se lupte sau să se supună. Motivul fundamental al războiului dintre naţiuni este prin urmare mai curând *thymos*-ul decât autoconservarea. Exact cum istoria umană a început cu lupta sângeroasă dată de dragul prestigiului pur şi simplu, la fel şi conflictul internaţional debutează cu o luptă pentru recunoaştere între state, ceea ce constituie sursa iniţială a imperialismului. Deci, realistul nu poate deduce nimic, de fapt, din simplele date asupra distribuirii puterii în cadrul sistemului de state. Astfel de informaţii dobândesc o semnificaţie doar dacă acesta face anumite presupuneri asupra naturii acestor societăţi care constituie sistemul, şi anume, dacă nu cumva cel puţin unele dintre ele nu caută mai degrabă recunoaşterea decât simpla autoconservare.

Prima generaţie de realişti precum Morgenthau, Kennan, Niebuhr şi Kissinger încă mai lăsau să pătrundă consideraţii asupra trăsăturilor interne ale statelor în cadrul analizelor lor şi de aceea puteau să explice mai adecvat cauzele conflictelor internaţionale decât au făcut-o mai târziu realiştii care aparţineau şcolii „structuraliste".[1] Cei dintâi recunoşteau cel puţin că motivul conflictelor trebuia să fie dorinţa *omenească* de a domina şi nu interacţiunea mecanică a unui sistem al pieselor de biliard. Cu toate acestea, toţi realiştii au tendinţa să recurgă la explicaţii extrem de reducţioniste ale comportamentului statului atunci când este vorba despre politica internă.

Este greu de ştiut, de exemplu, cum un realist ca Morgenthau poate dovedi în mod empiric că lupta pentru putere este, după cum spune el, „universală în spaţiu şi timp", de vreme ce există nenumărate cazuri în care atât societăţile cât şi indivizii par să aibă alte motivaţii decât dorinţa de a-şi spori la maximum puterea lor relativă. Coloneii greci care au cedat puterea civililor în 1974, sau membrii juntei militare

argentiniene care au renunţat la putere în 1983 riscând să fie aduşi în instanţă pentru judecarea crimelor comise în timpul în care au deţinut puterea, nu prea se încadrează în categoria celor care urmăresc „maximum de putere". În ultimul sfert al secolului al XIX-lea, Marea Britanie şi-a consacrat o mare parte a energiilor naţionale dobândirii de noi colonii, mai ales în Africa, în timp ce după cel de-al II-lea război mondial a făcut un efort la fel de mare pentru a se descotorosi de imperiul său. Înainte de primul război mondial, Turcia visa la un imperiu panturcic sau panturanic care să se întindă de la Marea Adriatică până la Asia Centrală rusească, dar mai târziu sub conducerea lui Atatürk a renunţat la asemenea obiective imperialiste şi s-a retras în interiorul frontierelor unui compact stat-naţiune, în Anatolia. Sunt oare cazurile acestea în care statele încearcă să devină *mai mici* tot nişte manifestări ale luptei pentru putere ca acelea în care ele încearcă să se extindă prin cucerire şi acumulare de armament?

Morgenthau ar argumenta că aceste cazuri ilustrează lupta pentru putere, pentru că există diferite feluri de putere şi diferite feluri de a o acumula. Unele state încearcă să-şi menţină puterea printr-o politică de *statu quo*; altele încearcă să şi-o sporească printr-o politică imperialistă; în timp ce altele încearcă să-şi demonstreze puterea printr-o politică de prestigiu. Marea Britanie care renunţă la colonii sau Turcia kemalistă urmăreau la fel de mult să-şi sporească puterea, pentru că ele erau obligate să se consolideze. Devenind mai mici, ele şi-au asigurat puterea pe termen lung.[3] Un stat nu are nevoie să-şi sporească puterea prin căile tradiţionale ale expansiunii militare şi teritoriale: poate să realizeze aceasta şi prin creşterea economică sau aşezându-se în fruntea luptei pentru libertate şi democraţie.

Totuşi, aprofundând analiza, este evident că o definiţie a „puterii" care să cuprindă atât obiectivele statelor care caută să-şi restrângă teritoriul, cât şi pe acelea ale statelor care recurg la violenţă şi agresiune pentru a-şi extinde dominaţia, îşi pierde orice valoare descriptivă sau analitică. O astfel de definiţie nu ne ajută să înţelegem de ce naţiunile pornesc la război. Pentru că este clar că anumite manifestări ale „luptei pentru putere", în accepţia generală, nu numai că nu reprezintă o ameninţare, dar sunt indiscutabil benefice. De exemplu, dacă interpretăm căutarea de pieţe de export a Coreei de Sud sau a Japoniei drept manifestări ale luptei pentru putere, atunci acest fel de luptă pentru putere poate fi dusă la nesfârşit de ambele ţări în beneficiul amândurora şi al regiunii în general care va avea acces astfel la produse mai ieftine.

Este evident că toate statele trebuie să urmărească puterea pentru a-şi realiza scopurile naţionale, chiar dacă acestea nu merg mai departe de simpla supravieţuire. În acest sens, urmărirea puterii este într-adevăr universală, dar semnificaţia ei se banalizează. Dar este cu totul altceva să spui că toate statele caută să-şi sporească la maxim puterea, mai ales puterea militară. Putem oare să vedem state contemporane precum Canada, Spania, Olanda sau Mexicul urmărind numai puterea? Bineînţeles că fiecare dintre ele caută să devină mai bogată, dar bunăstarea este

preferată din dorinţa de a asigura necesităţile consumului intern şi nu numai pentru a spori puterea statului în comparaţie cu cea a vecinilor săi. De fapt aceste ţări pot chiar să încurajeze creşterea economică a vecinilor lor pentru că propria lor prosperitate este intim legată de aceasta.[4]

Aşadar, statele nu urmăresc numai puterea, ele urmăresc o mulţime de scopuri care sunt dictate de noţiunea de *legitimitate*[5]. Această noţiune acţionează ca o frână puternică în procesul urmăririi puterii de dragul puterii şi acele state care nu ţin cont de consideraţiile de legitimitate o fac pe propriul lor risc. Când Marea Britanie a renunţat la India şi la alte părţi ale Imperiului după cel de-al doilea război mondial, a făcut-o mai ales din cauza situaţiei sale de învingătoare ruinată de victoria sa. Dar şi pentru că mulţi englezi ajunseseră să considere colonialismul ca fiind incompatibil cu Carta Atlanticului şi cu Declaraţia Universală a Drepturilor Omului, pe baza cărora Marea Britanie tocmai încheiase războiul împotriva Germaniei. Dacă întărirea puterii ar fi fost principalul său obiectiv, Marea Britanie ar fi putut găsi un motiv plauzibil de a se agăţa de coloniile sale, aşa cum a făcut Franţa după război, sau ar fi putut să încerce să le recucerească după ce şi-a revenit economic. Şi această a doua posibilitate era de neconceput pentru că Marea Britanie a acceptat verdictul lumii moderne asupra colonialismului ca formă nelegitimă de dominaţie.

Legătura intimă care există între putere şi noţiunile de legitimitate este cel mai bine ilustrată de situaţia din Europa de Est. În perioada 1989-1990 s-a produs una dintre cele mai mari schimbări în cadrul echilibrului de forţe în vreme de pace, prin dezintegrarea Tratatului de la Varşovia şi apariţia unei Germanii unificate în centrul Europei. În echilibrul concret, material al forţelor nu a avut loc nici cea mai mică schimbare: în Europa, nici măcar un singur tanc nu a fost distrus în vreo luptă sau măcar deplasat datorită vreunui tratat de control al armamentului. Această modificare a fost în întregime rezultatul unei schimbări în cadrul normelor de legitimitate: pe măsură ce puterea comunistă s-a discreditat în fiecare ţară est-europeană şi sovieticii înşişi nu mai aveau încredere în propria capacitate de a-şi reclădi imperiul prin forţă, coeziunea Tratatului de la Varşovia a cedat mult mai repede decât în focul unui război real. Nu are importanţă câte tancuri şi avioane are o ţară dacă soldaţii şi piloţii aviatori nu vor să urce în ele şi să le folosească împotriva pretinşilor duşmani ai naţiunii sau dacă ei nu vor să tragă în manifestanţi pentru a apăra regimul în slujba căruia se află în mod oficial. Legitimitatea a constituit ceea ce Václav Havel numea „puterea celor care nu deţin puterea". Realiştii care se uită numai la capacităţi şi nu la intenţii sunt total dezorientaţi atunci când intenţiile se modifică atât de radical.

Faptul că noţiunile de legitimitate s-au modificat atât de dramatic de-a lungul timpului ne sugerează cea de-a doua slăbiciune majoră a realismului: *el nu ţine cont de istorie*.[6] Spre deosebire de oricare alt aspect al vieţii politice şi sociale, relaţiile internaţionale sunt în optica realistă izolate într-un gol atemporal, imune la procesele de evoluţie care se petrec în jurul lor. Dar această continuitate aparentă a

politicii mondiale de la Tucidide până la războiul rece ascunde de fapt schimbări semnificative în felul în care societăţile urmăresc, controlează şi se raportează la putere.

Imperialismul - dominaţia prin forţă a unei societăţi de către alta - se naşte direct din dorinţa stăpânului aristocrat de a fi recunoscut ca superior - din *megalothymia* sa. Acelaşi impuls thymotic care l-a îndemnat pe stăpân să-l subjuge pe sclav îl conduce inevitabil pe primul să încerce să obţină recunoaşterea de la toţi, conducându-şi ţara într-o bătălie sângeroasă împotriva altor ţări. Acest proces nu are nici un punct final logic până în momentul în care stăpânul fie realizează imperiul mondial, fie moare. Dorinţa de recunoaştere a stăpânului, nu structura sistemului statal, este cauza care se află la originea războiului. De aceea imperialismul şi războiul sunt legate de o anumită clasă socială, clasa stăpânitorilor sau aristocraţia, care şi-a obţinut statutul social în trecut prin dorinţa de a-şi risca viaţa. În societăţile aristocratice (ceea ce înseamnă majoritatea societăţilor umane până în ultimele două-trei sute de ani) lupta principilor de a obţine recunoaşterea universală dar *inegală* era considerată în general ca fiind legitimă. Războaiele de cucerire purtate pentru extinderea permanentă a dominaţiei erau văzute ca o aspiraţie umană firească, chiar dacă impactul lor destructiv era condamnat de unii scriitori şi moralişti.

Lupta thymotică a stăpânului pentru recunoaştere putea îmbrăca şi alte forme cum ar fi religia. Dorinţa de dominaţie religioasă - adică, recunoaşterea propriilor zei şi idoli de către alte popoare - putea să însoţească dorinţa de dominaţie personală, aşa cum s-a întâmplat în cazul războaielor de cucerire duse de Cortes sau Pizarro, sau puteau înlocui total motivele laice ca în timpul diverselor războaie religioase din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Nota comună dintre expansiunea dinastică şi cea religioasă nu este o luptă nediferenţiată pentru putere, cum cred realiştii, ci lupta de recunoaştere.

Dar aceste manifestări ale *thymos*-ului au fost înlocuite în mare măsură, la începutul perioadei moderne, de către forme de recunoaştere din ce în ce mai raţionale a căror expresie finală a fost statul liberal modern. Revoluţia burgheză ai cărei profeţi au fost Hobbes şi Locke a căutat să înalţe din punct de vedere moral spaima de moarte a sclavului deasupra virtuţii aristocratice a stăpânului şi astfel să sublimeze manifestările iraţionale ale *thymos*-ului precum ambiţia princiară şi fanatismul religios în acumularea nelimitată a proprietăţii. Acolo unde existase cândva conflictul datorită problemelor dinastice sau religioase, au apărut noi zone de pace constituite de statele-naţiuni liberale moderne ale Europei. În Anglia, liberalismul politic a dus la încheierea războaielor religioase dintre protestanţi şi catolici care aproape distruseseră ţara în secolul al XVII-lea: o dată cu apariţia lui, religiei i s-au smuls colţii şi a devenit tolerantă.

Pacea cauzată de liberalism ar trebui în mod logic să-şi găsească echivalentul în relaţiile dintre state. Imperialismul şi războiul au fost din punct de vedere istoric

produsul societăţilor aristocratice. Dacă democraţia liberală a desfiinţat distincţia de clasă dintre stăpâni şi sclavi făcându-i pe sclavi să-şi fie propriii stăpâni, atunci ar trebui să ducă în final şi la desfiinţarea imperialismului. Această teză a fost formulată într-o formă puţin diferită de către economistul Joseph Schumpeter, care susţinea că societăţile capitaliste democrate erau în mod evident nerăzboinice şi antiimperialiste pentru că ele ofereau supape de evacuare pentru energiile care înainte generau războaie:

> Sistemul concurenţei absoarbe toate energiile majorităţii oamenilor la toate nivelurile economice. Aplicarea constantă, atenţia şi concentrarea energiei sunt condiţiile supravieţuirii în cadrul acestui sistem, în primul rând în profesiile specific economice dar şi în alte activităţi organizate după modelul lor. Surplusul de energie este mult prea mic în comparaţie cu societăţile precapitaliste pentru a fi irosit în războaie de cucerire. Orice surplus de energie se scurge mai ales în industrie, ceea ce explică figurile sale de marcă - tipul magnatului industrial - iar ceea ce mai rămâne este folosit în artă, ştiinţă şi lupta socială... Prin urmare, o lume pur capitalistă nu poate oferi un teren propice impulsurilor imperialiste... După toate probabilităţile, oamenii societăţii capitaliste au o dispoziţie fundamental paşnică.[7]

Schumpeter definea imperialismul ca fiind „tendinţa lipsită de obiect a statului către expansiunea nelimitată prin intermediul forţei."[8] Această luptă nesfârşită de cucerire nu era o caracteristică universală a tuturor societăţilor umane şi nu putea fi cauzată de o căutare abstractă a siguranţei de către societăţile dominate. Mai degrabă, ea apărea în anumite momente şi în anumite locuri, aşa cum s-a întâmplat în Egipt după izgonirea hicsoşilor (dinastia semitică care a condus Egiptul din secolul al XVIII-lea până în secolul al XVI-lea î.d.Hr.) sau după convertirea arabilor la islamism, din cauza apariţiei unei clase aristocratice a cărei bază morală era orientată spre război.[9]

Originea societăţilor liberal-moderne în conştiinţa sclavului mai curând decât în cea a stăpânului şi influenţa exercitată asupra lor de către ultima mare ideologie de sclav, creştinismul, este astăzi evidentă în răspândirea sentimentului de compasiune şi prin diminuarea toleranţei faţă de violenţă, moarte şi suferinţă. Acest fapt iese la iveală, de exemplu, prin dispariţia treptată a pedepsei capitale în ţările dezvoltate sau prin gradul tot mai redus de acceptare a pierderilor umane cauzate de război.[10] În timpul Războiului de secesiune, soldaţii dezertori erau de obicei împuşcaţi; în timpul celui de-al doilea război mondial, doar un singur soldat a fost executat pentru această crimă, iar mai târziu soţia acestuia a dat în judecată guvernul Statelor Unite. Marina Regală Britanică obişnuia în trecut să-şi recruteze prin forţă marinarii din rândurile claselor inferioare pentru a-i obliga la o viaţă de servitute forţată; acum, trebuie să-i ademenească cu salarii la nivelul celor din sectorul civil

şi să le asigure întregul confort al căminului la bordul navei. În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, principii nu ezitau să trimită la moarte zeci de mii de soldaţi-ţărani numai pentru gloria lor personală. Astăzi, conducătorii ţărilor democrate nu-şi conduc ţările în război decât pentru cauze naţionale serioase şi trebuie să cântărească bine înainte de a lua orice hotărâri importante pentru că ştiu că regimul nu le va permite să se comporte nechibzuit. Când acest lucru se întâmplă, ca în cazul intervenţiei americane în Vietnam, ei sunt aspru pedepsiţi.[11] Tocqueville, observând deja creşterea sentimentului compasiunii atunci când scria *Democraţia în America* în jurul anului 1830, citează o scrisoare scrisă în 1670 de către doamna de Sevigné către fiica sa, în care îi descrie cu mult calm cum a asistat la zdrobirea pe roată a unui lăutar care furase nişte hârtie, şi-şi continuă povestirea explicând cum a fost acesta tăiat în patru, după ce a murit „membrele sale fiind expuse în cele patru colţuri ale oraşului."[12] Tocqueville, uimit că ea vorbeşte despre acest lucru cu tot atâta uşurinţă ca şi despre vreme, atribuie îmblânzirea obiceiurilor care s-a petrecut de atunci apariţiei egalităţii. Democraţia înlătură zidurile care despărţeau clasele sociale înainte, ziduri care le împiedicau chiar pe persoanele educate şi sensibile precum Madame de Sévigné să vadă în bietul lăutar un semen. Astăzi, compasiunea noastră nu vizează numai clasele inferioare ale societăţii, ci chiar şi animalele superioare.[13]

O dată cu răspândirea egalităţii sociale au apărut schimbări importante şi în economia războiului. Înainte de Revoluţia industrială, bogăţia naţională trebuia extrasă din micile surplusuri încropite de masele de ţărani care trăiau la sau foarte puţin deasupra nivelului de subzistenţă în ceea ce erau aproape universalele societăţii agricole. Un principe ambiţios îşi putea spori averea punând mâna pur şi simplu pe pământurile şi ţăranii altcuiva sau cucerind anumite resurse preţioase cum erau aurul şi argintul din Lumea Nouă. Oricum, după Revoluţia industrială, importanţa pământului, a populaţiei şi a resurselor naturale a scăzut brusc ca izvor de bogăţie în comparaţie cu tehnologia, educaţia şi organizarea raţională a muncii. Extraordinarele creşteri ale productivităţii muncii datorate acestor ultimi factori au fost mult mai semnificative şi mai sigure decât orice câştiguri economice realizate prin cuceriri teritoriale. Ţări ca Japonia, Singapore şi Hong Kong având puţin pământ, populaţii reduse ca număr şi nici un fel de resurse naturale au ajuns în situaţia demnă de invidiat în care nu mai aveau nevoie să recurgă la imperialism pentru a-şi spori bogăţia. După cum demonstrează tentativa irakiană de preluare a puterii în Kuwait, desigur, controlul asupra unor resurse naturale cum ar fi petrolul conferă potenţial mari beneficii economice. Oricum, consecinţele acestei invazii probabil că nu vor încuraja această metodă de obţinere a resurselor. Având în vedere că accesul la aceleaşi resurse se poate obţine pe cale paşnică printr-un sistem mondial de comerţ liber, din punct de vedere economic, războiul este mult mai puţin „rentabil" decât era în urmă cu două sau trei sute de ani.[14]

În acelaşi timp, costurile economice ale războiului, atât de criticate de Kant, au crescut exponenţial o dată cu progresul tehnologiei. Deja în timpul primului război mondial, tehnologia convenţională făcuse ca războiul să fie atât de costisitor încât ţări întregi puteau fi ruinate chiar dacă se aflau de partea învingătoare. Armele nucleare, nu mai este nevoie s-o spunem, au sporit costul social potenţial al războiului de mai multe ori în comparaţie cu cel al armelor convenţionale. Rolul armelor nucleare în menţinerea păcii în timpul războiului rece a fost general recunoscut.[15] Este foarte greu să desprinzi efectele armelor nucleare de factori precum bipolaritatea atunci când încerci să explici absenţa războiului din Europa după 1945. Privind retrospectiv, putem totuşi presupune că oricare dintre crizele războiului rece - Berlinul, Cuba sau Orientul Mijlociu - ar fi putut duce la un război real dacă cele două supraputeri nu ar fi fost conştiente de îngrozitoarele costuri potenţiale ale conflictului.[16]

Caracterul fundamental nerăzboinic al societăţilor liberale este evident în paşnicele relaţii care există între aceste societăţi. Există deja o cantitate substanţială de documentaţie care consemnează faptul că au existat prea puţine exemple de conflicte între statele liberal-democrate.[17] Politologul Michael Doyle, de exmplu, susţine că, în ultimii două sute şi ceva de ani, de când există democraţiile liberale moderne, nu a existat nici măcar un singur conflict de acest tip.[18] Desigur, democraţiile liberale pot să intre în conflict cu statele care nu sunt democraţii liberale, aşa cum a fost cazul S.U.A. care a participat la două războaie mondiale, a luptat în Coreea şi în Vietnam şi, cel mai recent, în Golful Persic. Entuziasmul cu care luptă ele în asemenea războaie poate să-l depăşească pe cel al monarhiilor tradiţionale sau al despotismelor. Dar între democraţiile liberale nu prea există neîncredere sau interesul de a se domina una pe cealaltă. Ele împărtăşesc aceleaşi principii de egalitate şi drepturi universale şi, de aceea, nu au motive de a-şi contesta legitimitatea una alteia. În astfel de state *megalothymia* şi-a găsit şi alte mijloace de manifestare în afara războiului, sau s-a atrofiat atât de mult încât este destul de puţin probabil că ar mai putea provoca versiunea modernă a unei lupte sângeroase. Deci, argumentul nu este că democraţia liberă limitează instinctele fireşti de agresiune şi violenţă, ci faptul că aceasta a transformat în mod fundamental instinctele în sine şi a eliminat mobilul imperialismului.

Influenţa pacifistă a ideilor liberale asupra politicii externe se poate constata în schimbările care au avut loc în Uniunea Sovietică şi în Europa de Est începând cu mijlocul anului 1989. Conform teoriei realiste, democratizarea U.R.S.S.-ului nu ar însemna şi modificarea poziţiei sale strategice; într-adevăr, mulţi observatori formaţi la şcoala realismului prevesteau foarte convinşi că Gorbaciov nu va permite niciodată dărâmarea Zidului Berlinului sau pierderea *glacis*-ului sovietic din Europa de Est. Şi totuşi chiar aceste schimbări uimitoare s-au petrecut în politica externă sovietică între 1985 şi 1989, nu în urma vreunei schimbări concrete a poziţiei pe plan internaţional a Uniunii Sovietice, ci datorită a ceea ce Gorbaciov

numea „noua gândire". „Interesul național sovietic" nu era ceva dat, ci a fost reinterpretat în termeni radical minimali de către Gorbaciov şi de către fostul ministru de externe Eduard Şevardnadze.[19] „Noua gândire" a început cu reevaluarea ameninţării externe cu care se confrunta Uniunea Sovietică. Democratizarea U.R.S.S.-ului conducea direct către o diminuare a obiectivelor principale anterioare ale politicii externe sovietice, cum erau teama de „încercuirea capitalistă" sau faţă de NATO ca organizaţie „agresivă şi revanşistă". Dimpotrivă, chiar ziarul partidului comunist sovietic, *Comunistul*, explica la începutul lui 1988 că „nu există nici un fel de forţe politice influente nici în Europa occidentală, nici în SUA" care să aibă în vedere „agresiunea militară împotriva socialismului" şi că „democraţia burgheză are rolul unei bariere sigure în calea dezlănţuirii unui asemenea război."[20] Sentimentul ameninţării externe nu este, se pare, determinat „obiectiv" de către poziţia unui stat în cadrul sistemului de state, dar este în schimb puternic influenţat de ideologie. Modificările care au avut loc în perceperea ameninţării au dus la masive reduceri unilaterale ale forţelor convenţionale ale URSS. Răsturnarea comunismului în Europa de Est a dus la anunţarea unor reduceri unilaterale similare ale forţelor din Cehoslovacia, Ungaria, Polonia şi alte state pe cale de democratizare. Toate acestea au putut avea loc pentru că noile forţe democratice din Uniunea Sovietică şi Europa de Est au înţeles mai bine decât realiştii occidentali că democraţiile nu reprezintă o ameninţare unele pentru altele.[21]

Unii realişti au încercat să explice simplist dovezile copleşitoare referitoare la absenţa războaielor dintre democraţiile liberale argumentând că acestea fie nu se învecinau (şi de aceea nu se puteau lupta între ele) fie erau obligate să coopereze din cauza ameninţării pe care simţeau că o reprezintă democraţiile neliberale. Adică, relaţiile paşnice care există din 1945 între state rivale prin tradiţie precum Marea Britanie, Franţa şi Germania nu se explică prin angajamentul lor faţă de democraţia liberală, ci mai degrabă prin teama lor comună faţă de Uniunea Sovietică care le-a obligat să formeze alianţa NATO şi Comunitatea Europeană.[22]

O asemenea concluzie este posibilă numai dacă insişti să vezi statele ca pe nişte piese de biliard şi te fereşti să priveşti ce se întâmplă în interiorul lor. Există, bineînţeles ţări ale căror relaţii paşnice se pot explica în primul rând ca rezultat al unei mari ameninţări comune şi care vor redeveni ostile una faţă de cealaltă odată dispărută această ameninţare. De exemplu, Siria şi Irakul s-au aliniat de aceeaşi parte în timpul perioadelor de conflict cu Israelul dar s-au luptat pe viaţă şi pe moarte în aproape toate celelalte perioade. Oricum, chiar şi în vremuri de „pace", ostilitatea reciprocă a unor asemenea aliaţi este atât de evidentă încât oricine o poate sesiza. Dar nu există o astfel de ostilitate între democraţiile care s-au unit împotriva Uniunii Sovietice în timpul războiului rece. Cine oare aşteaptă în Franţa sau Germania contemporană ocazia de a trece Rinul pentru a cuceri noi teritorii sau pentru a răzbuna vechi nedreptăţi? Ca să folosim expresia lui John Mueller, războiul între state democratice contemporane precum Olanda sau Danemarca este „de necon-

ceput."[23] Statele Unite şi Canada au menţinut o frontieră lată cât un continent fără nici un fel de apărare timp de aproape un secol, în pofida vidului de putere reprezentat de Canada. Pentru a fi consecvent, un realist ar trebui să susţină cucerirea Canadei de către America, având în vedere ocazia oferită de încheierea războiului rece - cu condiţia ca el să fie, bineînţeles, american. Să crezi că ordinea europeană apărută după războiul rece va reveni la comportamentul de rivalitate care caracteriza secolul al XIX-lea, înseamnă a nu-ţi da seama de caracterul profund burghez al vieţii din Europa de azi. Sistemul anarhic al statelor Europei libere nu generează neîncrederea şi nesiguranţa pentru că majoritatea statelor europene se înţeleg foarte bine între ele. Ele ştiu că statele cu care se învecinează sunt mult prea ataşate consumului pentru a-şi risca viaţa, că acestea sunt pline de întreprinzători şi oameni de afaceri dar lipsite de principii şi demagogii ale căror ambiţii duc de obicei la declanşarea războaielor.

Şi totuşi, aceaşi Europă burgheză a fost zguduită de război în timpul vieţii multor oameni care însă trăiesc. Imperialismul şi războiul nu au dispărut o dată cu apariţia societăţii burgheze; de fapt, cele mai distrugătoare războaie din istorie au avut loc *de la* revoluţia burgheză încoace. Cum putem explica acest fapt? Explicaţia dată de Schumpeter a fost că imperialismul era un fel de atavism, o reminiscenţă dintr-o fază anterioară a evoluţiei omeneşti: „este un element care izvorăşte din condiţiile de trai nu ale prezentului, ci ale trecutului - sau dacă ne exprimăm în termenii interpretării economice a istoriei, mai curând din relaţiile de producţie ale trecutului şi nu din cele actuale."[24] Deşi Europa a trecut printr-o serie de revoluţii burgheze, elitele conducătoare până la sfârşitul primului război mondial au continuat să vină din rândurile aristocraţiei pentru care noţiunile de măreţie şi glorie naţională nu au fost înlocuite de cele comerciale. Ethosul războinic al societăţilor aristocratice a putut fi transmis descendentelor lor democratice, izbucnind la suprafaţă în vremurile de criză sau de mare entuziasm.

Explicaţiei lui Schumpeter referitoare la existenţa în continuare a imperialismului şi războiului ca reminiscenţe ale societăţilor aristocratice, trebuie să îi mai adăugăm încă una care vine direct din istoria *thymos*-ului. Între formele mai vechi de recunoaştere reprezentate de ambiţiile dinastice şi religioase şi expresia pe deplin modernă pe care o găseşte în statul universal şi omogen, *thymos*-ul poate să ia forma naţionalismului. În mod evident, naţionalismul are foarte mult de a face cu războaiele acestui secol şi reapariţia lui în Europa este ceea ce ameninţă pacea Europei postcomuniste. Şi aceasta este problema pe care o vom aborda în cele ce urmează.

25
Interesele naţionale

Naţionalismul este un fenomen specific modern pentru că înlocuieşte raportul de dominaţie şi sclavie cu recunoaşterea reciprocă şi egală. Dar el nu este pe deplin raţional pentru că acordă recunoaşterea numai membrilor unui grup naţional sau etnic dat. El este o formă de legitimitate mai democratică şi mai egalitară decât, să zicem, monarhia ereditară, în cadrul căreia popoare întregi puteau fi privite ca făcând parte din patrimoniul moştenit. De aceea nu este deloc surprinzător că, începând cu Revoluţia franceză, mişcările naţionaliste au fost îndeaproape asociate cu cele democratice. Dar demnitatea a cărei recunoaştere vor s-o obţină naţionaliştii nu este demnitatea general umană, ci demnitatea propriului lor grup. Pretenţia lor la acest tip de recunoaştere conduce potenţial la conflictul cu alte grupuri care caută recunoaşterea demnităţii lor specifice. Prin urmare, naţionalismul este pe deplin capabil să ia locul ambiţiilor dinastice sau religioase care duc la imperialism şi aşa s-a şi întâmplat în cazul Germaniei.

Continuarea existenţei imperialismului şi războiului după marile revoluţii burgheze ale secolului al XVIII-lea şi al XIX-lea se datorează aşadar nu numai supravieţuirii unui ethos războinic atavic, dar şi faptului că *megalothymia* stăpânului era incomplet sublimată în activitatea economică. De-a lungul ultimelor câteva secole, sistemul statelor a fost un amestec de societăţi liberale şi neliberale. În acestea din urmă, de obicei, formelor iraţionale de *thymos* li se dădea frâu liber şi toate statele erau mai mult sau mai puţin dominate de naţionalism. Naţionalităţile Europei erau strâns împletite, în mod special în Europa de Est şi Sud-Est, iar despărţirea lor în state naţionale a fost o puternică sursă de conflict care mai continuă în multe regiuni. Societăţile liberale porneau la război pentru a se apăra de atacul statelor neliberale şi chiar ele însele atacau şi preluau puterea în ţări din afara Europei. Multe aşa-zise societăţi liberale sufereau de un fel de naţionalism intolerant, nereuşind să-şi universalizeze ideile asupra drepturilor civile datorită faptului că acordau cetăţenia doar pe baza rasei sau a originii etnice. Ţări „liberale" ca Anglia şi Franţa, la sfârşitul secolului al XIX-lea, au obţinut vaste imperii coloniale în Africa şi Asia, guvernând prin forţă şi nu prin asentimentul popular, pentru că ele considerau demnitatea indienilor, algerienilor, vietnamezilor etc. ca fiind inferioară demnităţii lor. După cum spunea istoricul William Langer, imperialismul „era de asemenea o proiecţie a naţionalismului dincolo de frontierele Europei, o proiecţie la scară mondială a luptei seculare pentru putere şi pentru echilibrul de forţă care existase pe Continent de veacuri."[1]

Apariţia statului-naţiune modern după Revoluţia franceză a avut un număr de consecinţe importante care au schimbat caracterul politicii internaţionale în mod

esenţial.[2] Războaiele dinastice, în care un principe conducea la luptă mase de ţărani de diverse naţionalităţi pentru a cuceri un oraş sau o provincie, au devenit imposibile. Ţările de Jos nu au mai putut fi posedate de Spania sau Piemontul de către austrieci numai din pricina unei căsătorii sau a unei cuceriri care se petrecuseră cu multe generaţii înainte. Imperii multinaţionale precum cel habsburgic şi cel otoman au început să se prăbuşească sub povara naţionalismului. Puterea militară modernă, la fel ca şi politica modernă, a devenit mult mai democrată, ajungând la acea *levée en masse* a unor întregi populaţii. Şi o dată cu participarea în masă a populaţiilor la război, obiectivele acestuia au trebuit să satisfacă naţiunea în ansamblul său şi nu doar ambiţia unui conducător individual. Alianţele şi frontierele au devenit mult mai rigide, pentru că naţiunile şi popoarele nu mai puteau fi tratate ca nişte piese de şah. Acest lucru nu e valabil numai în cazul democraţiilor oficial recunoscute ci şi în cazul unor state-naţiuni precum Germania lui Bismarck care a trebuit să fie receptivă la dictatele identităţii naţionale chiar în absenţa suveranităţii populare[3]. În plus, o dată ce populaţii întregi şi-au găsit în naţionalism motivaţia participării la război, ele au putut atinge un nivel al furiei thymotice rar întâlnit în cazul conflictelor dinastice, împiedicându-i pe conducători să fie prea moderaţi sau maleabili faţă de inamicii lor. În acest sens, exemplul cel mai convingător a fost Tratatul de pace de la Versailles care a încheiat primul război mondial. Spre deosebire de Congresul de la Viena, acordul de la Versailles nu putea restabili un echilibru al puterii care să funcţioneze în Europa, din cauza necesităţii de a satisface, pe de o parte, principiul suveranităţii naţionale în momentul trasării noilor frontiere pe locul fostelor imperii germane şi austro-ungare şi din cauza pretenţiilor francezilor de a pedepsi Germania pe de altă parte.

Chiar dacă admitem foarte marea putere a naţionalismului de-a lungul ultimelor câteva secole, totuşi, trebuie să privim acest fenomen într-o perspectivă corectă. Există în rândul ziariştilor, politicienilor şi chiar şi al savanţilor tendinţa de a considera că naţionalismul reflectă o aspiraţie profundă, fundamentală a naturii omeneşti, ca şi când „naţiunile" pe care se bazează naţionalismul ar fi nişte entităţi eterne la fel de vechi ca statul sau familia. Părerea general împărtăşită este că, odată trezit, naţionalismul reprezintă o asemenea forţă în istorie încât atunci când se dezlănţuie nu mai poate fi oprit nici măcar de religie şi ideologie şi că în final va învinge trestii fragile precum comunismul sau liberalismul[4]. Recent, *această* părere pare a-şi fi găsit o bază în realitate prin renaşterea sentimentelor naţionaliste în toată Europa de Est şi Uniunea Sovietică şi într-o asemenea măsură încât mulţi observatori prezic că era de după războiul rece va fi o eră a reînvierii naţionalismului, foarte asemănătoare din acest punct de vedere cu secolul al XIX-lea.[5] Comunismul sovietic susţinea că problema naţională nu era decât o consecinţă a problemei într-adevăr fundamentale a claselor şi pretindea că o rezolvaseră pe cea dintâi odată pentru totdeauna angajându-se pe calea unei societăţi fără clase. Dar când naţionaliştii au început să-i scoată din funcţii pe comuniştii din fiecare republică

sovietică şi din Europa de Est, falsitatea acelei afirmaţii i-a făcut pe mulţi să se îndoiască de credibilitatea pretenţiilor ideologiilor universaliste de a fi înlăturat naţionalismul.

Fără a nega puterea naţionalismului într-o bună parte a Europei de după războiul rece, a-l vedea ca un element permanent şi de neînvins este nu numai o dovadă de provincialism, ci este şi fals. În primul rând, o asemenea perspectivă nu ţine cont de faptul că naţionalismul este un fenomen destul de recent şi accidental. După cum spune Ernest Gellner, naţionalismul „nu are rădăcini foarte adânci în psihicul uman."[6] Oamenii au simţit un ataşament patriotic faţă de grupuri sociale mai mari atâta vreme cât acestea au existat, dar până la Revoluţia industrială aceste grupuri nu au fost definite ca entităţi omogene din punct de vedere lingvistic şi cultural. În societăţile preindustriale, deosebirile de clasă dintre oameni de aceeaşi naţionalitate erau atât de pronunţate încât ele constituiau bariere de netrecut în calea raporturilor reciproce. Un nobil rus avea mult mai multe în comun cu un nobil francez decât cu un ţăran care trăia pe moşia sa. Nu doar condiţia sa socială era similară cu cea a francezului ci şi limba pe care o vorbea, de multe ori nefiind capabil să comunice direct cu propriul său ţăran.[7] Entităţile politice nu ţineau cont de naţionalitate: împăratul de Habsburg Carol al V-lea stăpânea simultan regiuni din Germania, Spania şi Ţările de Jos, în timp ce turcii otomani guvernau peste turci, arabi, berberi şi creştini europeni.

Oricum, exact aceeaşi logică economică a ştiinţei moderne pe care am discutat-o în partea a doua a fost cea care a făcut ca toate societăţile ce au trecut prin ea să devină mult mai egalitare, omogene şi mai instruite. Guvernanţi şi guvernaţi au trebuit să vorbească aceeaşi limbă pentru că şi unii şi alţii erau implicaţi în economia naţională; ţăranii care plecau de la sate trebuiau alfabetizaţi în acea limbă şi să ştie atâta carte încât să poată lucra în fabricile moderne sau, eventual, în birouri. Vechile diviziuni sociale funcţie de apartenenţa la o clasă, familie, trib sau sectă au dispărut sub presiunea cerinţelor de mobilitate a forţei de muncă, lăsându-le oamenilor ca singură formă majoră de înrudire socială o limbă şi o cultură lingvistică comună. Naţionalismul a fost de aceea produsul industrializării şi al ideologiilor democratice egalitare care au însoţit acest proces.[8]

Naţiunile care au fost create ca rezultat al naţionalismului modern se bazau în mare măsură pe diviziuni lingvistice „naturale" preexistente. Dar unele dintre ele erau invenţii ale naţionaliştilor care îşi luau o oarecare libertate în definirea a ceea ce constituia o limbă sau o naţiune.[9] De exemplu, naţiunile care „se retrezesc" la viaţă în prezent în Asia Centrală Sovietică nu au existat ca entităţi lingvistice conştiente înainte de Revoluţia bolşevică; naţionaliştii uzbeci şi cazaci scotocesc în biblioteci pentru a-şi „redescoperi" limbile şi culturile care pentru mulţi dintre ei sunt achiziţii foarte noi. Ernest Gellner atrage atenţia că în lume există peste opt mii de limbi „naturale", din care şapte sute sunt mai importante, dar mai puţin de două sute de naţiuni. Multe dintre vechile state-naţiuni care includ două-trei grupuri

de acest fel, cum ar fi cazul Spaniei cu minoritatea sa bască, sunt ţinta presiunilor de a recunoaşte identitatea distinctă a acestor grupuri. Aceasta indică faptul că naţiunile nu sunt surse permanente sau „naturale" de ataşament pentru oameni de-a lungul timpului. Asimilarea sau redefinirea naţională sunt într-adevăr posibile şi de, fapt, destul de frecvente.[10]

Se pare că naţionalismul are o evoluţie proprie. În anumite faze ale dezvoltării istorice, cum ar fi în societăţile agricole, el nu există deloc în conştiinţa oamenilor. El creşte mult în intensitate în, sau după punctul de trecere la societatea industrială şi devine deosebit de exacerbat atunci când unui popor, după ce a trecut prin primele faze de modernizare economică, nu îi sunt recunoscute nici identitatea naţională, nici libertatea politică. De aceea nu este surprinzător că cele două ţări occidentale care au inventat fascismul ultranaţionalist, Italia şi Germania, au fost şi ultimele care s-au industrializat şi unificat politic, sau că cele mai puternice manifestări ale naţionalismului imediat după cel de-al doilea război mondial au fost cele ale fostelor colonii ale Europei din Lumea a treia. Datorită experienţelor trecutului, nu ar trebui să ne surprindă că cele mai puternice manifestări naţionaliste din ziua de astăzi se manifestă în Uniunea Sovietică sau Europa de Est, unde industrializarea a avut loc destul de târziu şi unde identităţile naţionale au fost multă vreme reprimate de comunism.

Dar pentru acele grupuri naţionale a căror identificare este mai sigură şi mai durabilă, naţiunea ca sursă de identificare thymotică pare să fie în declin. În regiunea care a fost cel mai adesea victima naţionalismului, Europa, acesta a depăşit faza iniţială de intensitate. Pe acest continent, cele două războaie mondiale au acţionat ca nişte puternice stimulente în redefinirea naţionalismului într-o manieră mai tolerantă. După ce-au trăit oribila iraţionalitate care se ascunde în forma naţionalistă de recunoaştere, populaţiile Europei au ajuns treptat să accepte alternativa recunoaşterii egale şi universale. Rezultatul a fost un efort deliberat din partea supravieţuitorilor acelor războaie de a desfiinţa hotarele naţionale şi de a distrage pasiunile populare de la autoafirmarea naţională spre activitatea economică. Rezultatul a fost desigur Comunitatea Europeană, un proiect care a căpătat un mai mare avânt în ultimii ani sub presiunea concurenţei nord-americane şi asiatice. Evident, Comunitatea Europeană nu a abolit diferenţele naţionale şi întâmpină greutăţi în crearea unor atribute de suprasuveranitate aşa cum speraseră fondatorii săi. Dar tipul de naţionalism manifestat în cadrul C.E.E. în privinţa unor probleme precum politica agricolă sau uniunea monetară este deja o versiune foarte domesticită şi foarte îndepărtată de forţa care a dus la două războaie mondiale.

Cei care susţin că naţionalismul este o forţă elementară prea puternică pentru a fi învinsă de liberalism şi de interesul economic trebuie să se gândească la soarta religiei organizate care a fost vehiculul recunoaşterii precedând naţionalismul. A existat o vreme când religia juca un rol atotputernic în politica europeană, când protestanţii şi catolicii se organizau în facţiuni politice şi iroseau bogăţia Europei

în războaie sectare. După cum am văzut, liberalismul englez a apărut ca reacţie nemijlocită la fanatismul religios al războiului civil din Anglia. Contrar celor care credeau la vremea aceea că religia este o trăsătură necesară şi permanentă a peisajului politic, *liberalismul a învins religia în Europa*. După secole lungi de confruntare cu liberalismul, religia a învăţat să fie tolerantă. În secolul al XVI-lea, ar fi părut ceva foarte ciudat pentru majoritatea europenilor să nu se folosească de puterea politică pentru a consolida credinţa într-o anumită religie. Astăzi i se pare bizară, chiar şi celui mai pios om al bisericii, ideea că practica unei religii diferite ar putea să rănească sentimentele religioase ale vreunui credincios. Religia a fost astfel expediată în sfera vieţii private - exilată, ar părea, aproape permanent din viaţa politică europeană cu excepţia unor probleme de interes mai restrâns cum ar fi avortul.[11]

În măsura în care naţionalismul poate fi îmblânzit şi modernizat ca şi religia, manifestările individuale de naţionalism acceptând un statut separat dar egal cu omoloagele lor, motivele naţionaliste ale imperialismului şi războiului se vor diminua.[12]. Mulţi cred că orientarea actuală către integrarea europeană este o aberaţie momentană cauzată de experienţa celui de al doilea război mondial şi a războiului rece, dar că tendinţa generală a istoriei europene moderne este către naţionalism. Dar s-ar putea ca cele două războaie mondiale să fi avut rolul pe care l-au avut războaiele religioase din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea afectând nu numai conştiinţa generaţiei imediat următoare ci şi pe aceea a generaţiilor care i-au urmat acesteia.

Dacă soarta naţionalismului este de a pierde terenul ca forţă politică, trebuie ca el să fie obligat să devină tolerant exact cum s-a întâmplat cu religia înaintea lui. Grupurile naţionale îşi pot păstra limba şi identitatea, dar această identitate se va exprima în primul rând pe tărâmul culturii şi mai puţin pe cel al politicii. Francezii pot continua să-şi savureze vinurile şi nemţii cârnaţii dar aceste lucruri vor ţine numai de sfera vieţii private. O asemenea evoluţie a avut loc în toate democraţiile liberale europene avansate în ultimele câteva generaţii. Deşi naţionalismul societăţilor europene contemporane este încă destul de pronunţat, el are un caracter foarte diferit faţă de cel al secolului anterior când noţiunile de „popoare" şi identităţi naţionale erau relativ noi. De la căderea lui Hitler, nici un naţionalism vest-european nu a mai considerat dominaţia altor naţionalităţi ca o cheie a propriei identităţi. Dimpotrivă: majoritatea manifestărilor moderne ale naţionalismului au urmat calea lui Ataturk, găsindu-şi adevărata misiune în consolidarea şi purificarea identităţii naţionale în interiorul unei patrii tradiţionale. Într-adevăr, s-ar putea spune că naţionalismul adult trece printr-un proces de „turcificare". Un astfel de naţionalism nu pare a fi capabil să creeze noi imperii, ci doar să desfacă imperiile existente. Formele cele mai radicale de naţionalism din ziua de azi, reprezentate de Partidul Republican din Germania al lui Schoenhuber şi Frontul Naţional din Franţa condus de Le Pen sunt preocupate nu de a-i domina, ci de a-i expedia pe străini şi de a se

bucura - precum proverbialul burghez lacom - singuri de bunăstare fără a fi deranjaţi de nimeni. Faptul cel mai surprinzător şi în acelaşi timp revelator este că naţionalismul rus, de obicei cotat ca cel mai retrograd din Europa, a suferit un rapid proces de „turcificare", renunţând la expansionismul anterior în favoarea ideii unei „Rusii mici".[13] Europa modernă a avansat rapid pe calea renunţării la autoritate, bucurându-se de identitatea naţională în lumina blândă a vieţii private. Ca şi religia, naţionalismul nu este deloc ameninţat de dispariţie, dar ca şi religia, pare să-şi fi pierdut mult din capacitatea sa de a-i îndemna pe europeni să-şi rişte viaţa tihnită în mari acţiuni imperialiste.[14]

Aceasta nu înseamnă, bineînţeles, că Europa va fi scutită de conflicte naţionaliste pe viitor. Mai ales în cazul naţionalismelor care tocmai au fost eliberate în Europa de Est şi Uniunea Sovietică după ce au existat în formă latentă fără a se putea realiza sub regimul comunist. Într-adevăr, o dată cu încetarea războiului rece ne putem aştepta la mai multe conflicte naţionaliste în Europa. Naţionalismul însoţeşte în mod necesar procesul de răspândire a democraţiei, pe măsură ce grupuri naţionale şi etnice care nu au avut libertatea de a se exprima încep să o facă, pronunţându-se în favoarea suveranităţii şi existenţei independente. De exemplu, scena a fost pregătită pentru războiul civil din Iugoslavia de alegerile libere din Slovenia, Croaţia şi Serbia din 1990, care au adus la putere, în primele două republici, guverne necomuniste, favorabile independenţei. Prăbuşirea statelor multietnice promite să fie violentă şi sângeroasă, cu atât mai mult cu cât grupurile naţionale sunt strâns împletite unele cu celelalte. În Uniunea Sovietică, de exemplu, vreo 60 de milioane de oameni (dintre care jumătate sunt ruşi) trăiesc în afara republicilor din care provin, în timp ce a opta parte din populaţia Croaţiei este formată din sârbi. În URSS, au început deja importante transferuri de populaţie şi ele se vor accelera pe măsură ce diferite republici se vor îndrepta spre independenţă. Multe din formele de naţionalism care apar acum, mai ales în regiunile care au un nivel scăzut de dezvoltare social-economică, vor fi probabil destul de primitive - adică, intolerante, şovine şi agresive.[15]

De altfel, statele-naţiuni care există de mai multă vreme vor fi probabil atacate prin revendicările unor grupuri minoritare lingvistic care vor cere recunoaşterea separată. Slovacii doresc acum recunoaşterea unei identităţi separate faţă de cehi. Pentru mulţi canadieni francofoni din Quebec pacea şi prosperitatea statului liberal canadian nu sunt de ajuns, ei dorind în plus păstrarea specificităţii lor culturale. Potenţialul noilor state- naţiuni în care kurzii, estonienii, osetienii, tibetanii, slovenii şi alţi asemeni lor îşi dobândesc fiecare identitatea naţională este nelimitat.

Dar aceste noi manifestări naţionaliste trebuie puse într-o perspectivă adecvată. Mai întâi, cele mai puternice dintre ele se vor petrece în părţile cel mai puţin avansate ale Europei, mai ales în sau lângă Balcani şi în părţile sudice ale fostului Imperiu Rus. Probabil că ele vor izbucni fără a afecta evoluţia pe termen lung a formelor mai vechi de naţionalism european în direcţia mai tolerantă sugerată mai

devreme. Deşi popoarele Transcaucaziei sovietice s-au făcut deja vinovate de acte de o brutalitate de nedescris, este foarte puţin probabil ca naţionalismul părţii de nord a Europei de Est - Cehoslovacia, Ungaria, Polonia şi statele baltice - să evolueze într-o direcţie agresivă incompatibilă cu liberalismul. Asta nu înseamnă că state existente precum Cehoslovacia nu se pot diviza, sau că Polonia şi Lituania nu vor avea dispute în privinţa frontierelor. Dar aceasta nu trebuie să ducă neapărat la vârtejul de violenţă politică care a caracterizat alte regiuni şi va fi contracarată de presiunile pentru integrarea economică.

În al doilea rând, impactul noilor conflicte naţionaliste asupra păcii şi securităţii generale a Europei va fi mult mai mic decât în 1914, când un naţionalist sârb a declanşat primul război mondial prin asasinarea moştenitorului tronului austro-ungar. În timp ce Iugoslavia se fărâmiţează şi recent eliberaţii maghiari şi români se chinuie unii pe alţii într-o dispută nesfârşită asupra statutului minorităţii maghiare din Transilvania, în Europa nu mai există mari puteri care să fie interesate în exploatarea unui asemenea conflict pentru a-şi îmbunătăţi poziţia strategică. Dimpotrivă, statele europene cele mai avansate s-au ferit ca de foc să se amestece în asemenea controverse, intervenind numai atunci când s-au aflat înaintea unor violări ale drepturilor omului strigătoare la cer sau când propriii lor cetăţeni au fost ameninţaţi. Iugoslavia, pe teritoriul căreia a început primul război mondial, a căzut pradă războiului civil şi se dezintegrează ca entitate naţională. Dar restul Europei a reuşit să ajungă la un consens în privinţa modului de abordare a posibilelor căi de rezolvare a acestei probleme şi a necesităţii de a izola Iugoslavia de problemele generale ale securităţii europene.[16]

În al treilea rând, este important să recunoaştem caracterul de tranziţe al confruntărilor naţionale care au loc acum în Europa de Est şi Uniunea Sovietică. Ele sunt durerile naşterii unei noi ordini considerate în general (chiar dacă nu şi universal) mai democratice în această regiune, pe măsură ce fostele imperii se prăbuşesc. Este de aşteptat că multe dintre statele naţionale care se vor naşte din acest proces să fie democraţii liberale şi că naţionalismul lor, exacerbat deja de lupta de independenţă, se va maturiza şi va suferi acelaşi proces de „turcificare" ca şi cele ale Europei occidentale.

Principiul legitimităţii bazate pe identitatea naţională a prins în Lumea a treia într-un mod spectaculos după cel de-al doilea război mondial. Acest principiu a ajuns mai târziu în Lumea a treia decât în Europa, pentru că şi industrializarea şi independenţa naţională au avut loc mai târziu, dar când acest lucru s-a întâmplat a avut cam acelaşi impact. Deşi relativ puţine ţări din Lumea a treia erau democraţii după 1945, aproape toate au renunţat la pretenţiile dinastice şi religioase, la legitimitate, în favoarea principiului autodeterminării naţionale. Noutatea naţionalismului lor consta în faptul că acestea erau mult mai sigure de sine decât tipurile de naţionalism existente, stabilite de multă vreme în Europa. Naţionalismul panarab, de exemplu, se baza pe aceleaşi aspiraţii de unificare naţională ca şi naţionalis-

mul din Italia sau Germania din secolul trecut, dar nu s-a realizat niciodată prin crearea unui singur stat arab integrat politic.

Dar apariţia naţionalismului Lumii a treia a dus şi la limitarea conflictelor internaţionale în anumite privinţe. Larga acceptare a principiului autodeterminării - nu neapărat autoderminarea oficială prin alegeri libere, ci dreptul grupurilor naţionale de a se bucura de independenţă pe teritoriul patriei lor tradiţionale - a fost un obstacol considerabil în calea oricărei intervenţii militare sau expansiuni teritoriale. Forţa naţionalismului Lumii a treia a fost aproape universal învingătoare după cât se pare, indiferent de nivelul tehnologiei şi al dezvoltării: francezii au fost daţi afară din Vietnam şi Algeria, Statele Unite din Vietnam, sovieticii din Afganistan, libienii din Ciad, vietnamezii din Cambodgia şi aşa mai departe.[17] Schimbările majore care s-au petrecut la nivelul graniţelor internaţionale din 1945 încoace au fost în majoritatea lor mai degrabă cazuri de divizare a unor ţări după criterii de naţionalitate decât de expansiune teritorială prin imperialism - de exemplu, despărţirea Pakistanului de Bangladesh în 1971. Mulţi dintre factorii care fac expansiunea teritorială neprofitabilă pentru ţările dezvoltate - creşterea rapidă a costurilor războiului, inclusiv cele ale guvernării unei populaţii ostile, posibilitatea dezvoltării economice interne ca sursă mai accesibilă de prosperitate şi altele - au fost valabili şi în cazul conflictelor dintre ţările Lumii a treia.[18]

Naţionalismul continuă să fie mai intens în Lumea a treia, Europa de Est şi Uniunea Sovietică şi va dura mai mult acolo decât în Europa sau în America. Vitalitatea acestor noi naţionalisme pare să-i fi convins pe mulţi dintre cei care trăiesc în democraţii liberale avansate că epoca noastră poartă amprenta naţionalismului, fără ca aceştia să mai observe declinul acestuia la ei acasă. Este foarte curios de ce oamenii cred că un fenomen atât de recent din punct de vedere istoric ca naţionalismul va fi de acum încolo o trăsătură permanentă a peisajului social uman. Forţele economice au încurajat naţionalismul înlocuind barierele de clasă cu cele naţionale, ducând astfel la crearea unor entităţi omogene lingvistic, centralizate. Aceleaşi forţe economice încurajează acum desfiinţarea barierelor naţionale prin făurirea unei pieţe mondiale integrate unice. Faptul că naţionalismul nu va fi poate definitiv neutralizat din punct de vedere politic nici în generaţia aceasta şi poate nici în următoarea nu afectează şansa ca acest lucru să aibă loc în viitor.

26
Către o uniune paşnică

Politica de forţă continuă să predomine în cadrul relaţiilor statelor care nu sunt democraţii liberale. Apariţia relativ târzie a industrializării şi naţionalismului în Lumea a treia va conduce la o distincţie clară între comportamentul unei mari părţi a Lumii a treia, pe o parte şi a democraţiilor industriale pe de altă parte. Într-un viitor previzibil, lumea va fi împărţită într-o zonă postistorică şi o altă zonă încă înţepenită în istorie[1]. În interiorul lumii postistorice axa principală de interacţiune dintre state va fi economică şi vechile reguli ale politicii de forţă vor fi din ce în ce mai puţin relevante. Adică, îţi poţi imagina o Europă multipolară şi dominată de puterea economică a Germaniei, în care vecinii Germaniei totuşi nu s-ar simţi ameninţaţi din punct de vedere militar şi nu ar face nici un efort special de a-şi spori nivelul de pregătire militară. Concurenţa care ar exista ar fi mai ales economică şi în foarte mică măsură militară. Lumea postistorică ar fi încă divizată în state naţionale, dar naţionalismul fiecărei ţări va fi făcut pace cu liberalismul şi s-ar exprima din ce în ce mai mult numai în sfera vieţii private. În acelaşi timp, raţionalitatea economică va eroda multe dintre trăsăturile tradiţionale ale suveranităţii pe măsură ce pieţele şi producţia se vor unifica.

Pe de altă parte, lumea istorică va fi încă sfâşiată de diverse conflicte religioase, naţionale şi ideologice, funcţie de stadiul de dezvoltare al ţărilor respective, în care vechile reguli ale politicii de forţă continuă să fie valabile. Ţări ca Irakul sau Libia vor continua să-şi invadeze vecinii şi să ducă lupte sângeroase. În lumea istorică statul naţional va continua să fie principala scenă de identificare politică.

Linia de despărţire dintre lumea postistorică şi cea istorică este foarte greu de trasat pentru că este supusă unei schimbări rapide. Uniunea Sovietică este în tranziţie dintr-o tabără în cealaltă; iar rezultatul divizării ei va fi apariţia unor state succesoare care vor reuşi să treacă la democraţia liberală şi altele care nu vor reuşi s-o facă. După Piaţa Tienanmen, China este departe de a se fi democratizat, dar, de la începutul reformei economice, politica sa economică a devenit, ca să spunem aşa, din ce în ce mai burgheză. Actuala conducere a Chinei pare să înţeleagă că nu poate să se răzgândească în privinţa reformei economice şi că ţara va trebui să rămână deschisă faţă de economia internaţională. Aceasta a decurajat orice revenire la o politică externă de orientare maoistă, în ciuda încercărilor de a reînvia unele aspecte ale maoismului pe plan intern. Statele mai mari ale Americii Latine, Mexicul, Brazilia, Argentina au trecut în ultima generaţie de la lumea istorică la cea postistorică şi chiar dacă alunecările nu sunt excluse pentru nici una dintre ele, toate sunt acum strâns legate de alte democraţii industriale prin interdependenţa economică.

În multe privinţe, lumea istorică şi cea postistorică vor duce existenţe paralele dar separate, interacţiunea dintre ele fiind relativ redusă. Oricum, vor exista câteva axe de-a lungul cărora aceste lumi se vor ciocni. Prima va fi petrolul, care a fost cauza crizei provocate de invazia irakiană din Kuwait. Producţia de petrol rămâne concentrată în lumea istorică şi este de o importanţă crucială pentru bunăstarea economică a lumii postistorice. În ciuda discuţiilor care au avut loc în momentul crizei petrolului din anii '70 despre creşterea interdependenţei pe plan internaţional într-o mare gamă de produse petrolul rămâne singurul a cărui producţie este suficient de concentrată pentru ca piaţa lui să poată fi manipulată sau dezorganizată din motive politice şi a cărui dezorganizare poate să ducă imediat la consecinţe economice dezastruoase pentru lumea postistorică.

Cea de a doua axă de interacţiune care este mai puţin evidentă decât cea a petrolului şi care va fi probabil în timp şi mai chinuitoare este imigraţia. Există în clipa de faţă un aflux constant de oameni din ţările sărace şi instabile către cele bogate şi sigure care a afectat practic toate statele lumii dezvoltate. Acest aflux, în creştere constantă în ultimii ani, ar putea fi brusc accelerat de crizele politice din lumea istorică. Evenimente ca divizarea Uniunii Sovietice sau izbucnirea unor grave conflicte interetnice în Europa de Est, sau preluarea Hong Kong-ului de către un stat chinez comunist nereformat vor prilejui masive trasferuri de populaţie din lumea istorică în cea postistorică. Aceste transferuri ale populaţiei vor garanta interesul statelor postistorice faţă de lumea istorică, fie pentru a opri valul, fie pentru că aceşti noi imigranţi vor fi pătruns în sistemul politic şi vor insista ca gazdele lor să se implice mai mult.

S-a dovedit a fi foarte dificil pentru ţările postistorice să împiedice imigraţia şi aceasta din două motive. Primul, le-a fost foarte greu să formuleze un principiu just de excludere a străinilor care să nu pară rasist sau naţionalist, care să nu violeze deci acele principii universale ale drepturilor faţă de care s-au angajat în calitatea lor de democraţii liberale. Toate democraţiile avansate au impus anumite limite imigraţiei într-un moment sau altul, dar acest lucru s-a făcut de obicei cu un sentiment de vinovăţie.

Cel de-al doilea motiv de creştere al imigraţiei este de ordin economic, de vreme ce fiecare ţară dezvoltată a trecut prin perioade de lipsă de mână de lucru necalificată sau semicalificată pentru care există o sursă inepuizabilă în Lumea a treia. Nu toate serviciile plătite cu salarii mici se pot exporta. Concurenţa economică din cadrul unei singure pieţe internaţionale va încuraja integrarea în continuare a pieţelor de forţă de muncă regionale, exact la fel cum capitalismul timpuriu a generat dezvoltarea statelor-naţiuni unificate care aveau o mare mobilitate a forţei de muncă pe plan intern.

Axa finală de interacţiune între cele două lumi va fi legată de anumite probleme ale „ordinii internaţionale". Adică, dincolo de ameninţarea pe care anumite ţări istorice ar putea s-o reprezinte pentru statele cu care acestea se învecinează, multe

ţări postistorice îşi vor exprima interesul teoretic de a împiedica răspândirea anumitor tehnologii în lumea istorică, pe motiv că aceasta ar fi cea mai înclinată spre conflict şi violenţă. În clipa de faţă, aceste tehnologii includ armele nucleare, rachetele balistice, armele chimice şi biologice şi aşa mai departe. Dar pe viitor, problemele ordinii internaţionale ar putea să cuprindă şi anumite interese legate de protecţia mediului ameninţat de proliferarea necontrolată a tehnologiei. Dacă lumea postistorică se va manifesta într-atât de diferit faţă de cea istorică cum susţinem noi în aceste rânduri, atunci democraţiile postistorice vor avea interese comune atât de a se proteja de pericolul extern cât şi de a promova cauza democraţiei în ţările în care aceasta nu există acum.

Ca doctrină *prescriptivă*, concepţia realistă asupra relaţiilor internaţionale continuă să fie destul de relevantă în ciuda cuceririlor democraţiei din anii '70 şi '80. Jumătatea istorică a lumii continuă să funcţioneze conform principiilor realiste, iar jumătatea postistorică trebuie să recurgă la metode realiste atunci când are de a face cu partea care se află încă în istorie. Raporturile dintre statele democrate şi cele nedemocrate vor fi caracterizate în continuare de neîncrederea reciprocă şi teamă şi, în ciuda unui grad mai mare de interdependenţă economică, forţa va continua să fie *ultima ratio* în relaţiile lor reciproce.

Pe de altă parte, ca model *descriptiv* al felului în care funcţionează lumea, realismul lasă foarte mult de dorit. Comportamentul determinat de nesiguranţă şi de dorinţa de a-şi întări puterea pe care realiştii o atribuie tuturor statelor în toate timpurile nu rezistă în faţa unei examinări mai atente. Procesul istoriei omeneşti a generat o serie de concepte de legitimitate - dinastică, religioasă, naţionalistă şi ideologică, conducând la tot atât de multe surse posibile pentru imperialism şi război. Fiecare dintre aceste forme de legitimitate, anterioare liberalismului modern, s-a bazat pe o formă de dominaţie şi sclavie astfel încât imperialismul a fost într-un fel dictat de sistemul social. Exact cum noţiunile de legitimitate s-au schimbat în decursul istoriei, la fel s-au modificat şi relaţiile internaţionale; chiar dacă războiul şi imperialismul au părut să fie elemente constante ale istoriei, în fiecare epocă războaiele au fost duse pentru alte motive. Nu a existat nici un interes naţional „obiectiv" care să asigure o linie comună în comportamentul statelor în vremuri şi locuri diferite, ci o pluralitate de interese naţionale definite de acel principiu al legitimităţii care funcţiona în acel moment şi de indivizii care îl interpretau.

Şi ar părea firesc ca democraţia liberală, care caută să desfiinţeze distincţia dintre stăpâni şi sclavi, facându-i pe sclavi să-şi fie propriii stăpâni, să aibă cu totul alte obiective ale politicii externe. Ceea ce va duce la pace în lumea postistorică nu va fi faptul că statele cele mai importante vor împărtăşi acelaşi principiu al legitimităţii. Această situaţie a existat şi în trecut, când toate naţiunile Europei erau monarhii sau imperii. În schimb, pacea se va naşte din însăşi natura specifică a

legitimităţii democratice şi din capacitatea acesteia de a satisface aspiraţia umană către recunoaştere.

Diferenţele dintre statele democrate şi cele nedemocrate şi posibilitatea unui proces istoric mai amplu care să ducă la răspândirea democraţiei liberale peste tot în lume ne sugerează că moralismul tradiţional al politicii externe americane, cu preocuparea sa pentru drepturile omului şi pentru „valorile democraţiei", nu este total deplasat[2]. Henry Kissinger susţinea în anii '70 că provocările pline de îndrăzneală adresate unor state ca Uniunea Sovietică şi China erau satisfăcătoare din punct de vedere moral dar imprudente din punct de vedere practic pentru că blocau calea compromisului „realist" în privinţa unor probleme cum ar fi controlul armelor sau rezolvarea disputelor regionale. Fostul preşedinte american Reagan a fost aspru criticat în 1987 pentru chemarea pe care a adresat-o sovieticilor de a dărâma Zidul Berlinului, tocmai în Germania care se adaptase de multă vreme la „realitatea" puterii sovietice. Dar într-o lume care evoluează spre democraţie, s-a dovedit că aceste provocări la adresa legitimităţii Uniunii Sovietice au fost *atât* satisfăcătoare din punct de vedere moral *cât şi* prudente din punct de vedere politic, în măsura în care ele au coincis cu aspiraţiile ce aveau să fie curând exprimate de către multe popoare care trăiau în comunism în acel moment.

Nimeni, desigur, nu ar fi partizanul unei politici de provocări militare adresate unor state nedemocrate puternic înarmate, mai ales acelora care ar deţine arme nucleare. Revoluţii de felul acelora care au avut loc în Europa de Est în 1989 sunt evenimente rare, chiar fără precedent şi o democraţie nu se poate baza în politica sa externă pe căderea iminentă a fiecărei dictaturi cu care se confruntă. Dar atunci când îşi fac calcule în privinţa puterii, democraţiile trebuie să-şi amintească faptul că şi legitimitatea este o formă de putere şi că cel mai adesea statele puternice ascund grave slăbiciuni interne. Aceasta înseamnă că statele democratice care îşi aleg prietenii şi duşmanii bazându- se pe consideraţii ideologice - adică, ţinând cont dacă aceştia sunt democraţi - vor avea probabil aliaţi mai puternici şi mai fideli *pe termen lung*. Şi în relaţiile cu inamicii lor, ele nu trebuie să uite deosebirile morale permanente dintre ţările lor sau să nu ţină cont de problemele drepturilor omului în căutarea celor puternici[3].

Comportamentul paşnic al democraţiilor ne mai sugerează că S.U.A. şi alte state democrate au un interes pe termen lung în menţinerea sferei democraţiei în lume şi extinderea ei acolo unde este posibil şi unde este prudent să se facă acest lucru. Adică, dacă democraţiile nu se luptă între ele, atunci o lume postistorică care se extinde constant va fi mai paşnică şi mai prosperă. Faptul că în Europa de Est şi în Uniunea Sovietică comunismul s-a prăbuşit şi că ameninţarea militară imediată din partea ţărilor Tratatului de la Varşovia aproape că s-a evaporat nu ne poate lăsa indiferenţi în privinţa celor ce-i vor urma. Pentru că principala garanţie a Occidentului pe termen lung împotriva revenirii pericolului din acea parte a lumii, sau din

partea unei Germanii unificate sau a unei Japonii care domină economia, va fi înflorirea democraţiei liberale în acele ţări.

Nevoia statelor democratice de a colabora pentru a promova democraţia şi pacea pe plan internaţional este o idee la fel de veche ca însuşi liberalismul. Ideea unei ligi internaţionale a democraţiilor guvernate de stricta aplicare a legii a fost expusă de Immanuel Kant în faimosul său eseu *Pacea perpetuă*, ca şi în *Ideea pentru o Istorie Universală*. Kant susţinea că toate realizările omului în momentul când acesta trecea de la starea naturală la societatea civilă erau în mare parte anulate de starea de război care exista între naţiuni: „Prin cheltuirea fără folos a energiilor comunităţilor în scopul înarmării pentru ca ele să lupte unele împotriva altora, prin distrugerea provocată de război şi mai mult chiar, prin necesitatea de a fi permanent pregătite pentru eventualitatea războiului, statele opresc dezvoltarea plenară a naturii umane[4]". Drept urmare, scrierile lui Kant despre relaţiile internaţionale au devenit baza raţională a internaţionalismului liberal contemporan. Liga kantiană a fost cea care a servit drept inspiraţie încercărilor americanilor de a înfiinţa mai întâi Liga Naţiunilor şi apoi Organizaţia Naţiunilor Unite. După cum am observat mai înainte, realismul postbelic a fost prezentat în multe privinţe ca un *antidot* împotriva eşecului liberalismlui internaţional, sugerându-se că adevărata soluţie pentru securitatea internaţională era mai puţin legea internaţională, cât echilibrul forţelor.

Eşecul evident al Ligii Naţiunilor şi al Naţiunilor Unite de a asigura securitatea colectivă mai întâi în faţa provocărilor lui Mussolini, ale japonezilor şi ale lui Hitler, iar apoi în faţa expansionismului sovietic, a dus la discreditarea generală a internaţionalismului kantian şi a dreptului internaţional în general. Totuşi, ceea ce mulţi n-au înţeles a fost faptul că însăşi punerea în practică a ideii kantiene s-a făcut de la început greşit prin nerespectarea preceptelor lui Kant[5]. „Primul articol definitiv" al lui Kant dedicat păcii perpetue spune că organizarea statelor din cadrul sistemului statal trebuie să fie republicană, adică ele trebuie să fie democraţii liberale.[6] „Al doilea articol definitiv" afirmă că „legea naţiunilor trebuie să se bazeze pe o federaţie de state *libere*" [7], adică de state care au toate constituţii republicane. Motivele lui Kant sunt exprimate direct: este mai puţin probabil ca statele bazate pe principii republicane să se lupte între ele pentru că popoarele care se bucură de autonomie sunt mult mai puţin dispuse decât statele despotice să accepte costurile războiului, în timp ce o federaţie internaţională care să funcţioneze trebuie să împărtăşească aceleaşi principii liberale ale drepturilor. Dreptul internaţional este de fapt o extindere a dreptului intern.

Organizaţia Naţiunilor Unite nu a reuşit să satisfacă aceste condiţii de la început. Carta Naţiunilor Unite a eliminat orice referire la o ligă a „naţiunilor libere", în favoarea principiului mai puţin concludent al „egalităţii suverane a tuturor statelor membre[8]". Adică, calitatea de membru al Naţiunilor Unite era accesibilă oricărui stat care poseda anumite criterii formale minimale de suveranitate, indiferent dacă acestea se bazau pe suveranitatea populară sau nu. Astfel Uniunea Sovietică a lui

Stalin a fost de la început un membru fondator al organizaţiei, având un loc în Consiliul de Securitate şi dreptul de veto asupra rezoluţiilor acestui organism. După decolonizare, Adunarea Generală a ajuns să fie populată de o grămadă de noi state ale Lumii a treia care împărtăşeau prea puţin principiile liberale kantiene şi care au descoperit în Organizaţia Naţiunilor Unite un instrument foarte util pentru a impune programe politice neliberale. În lipsa unui consens preexistent, a unor principii juste ale ordinii politice sau ale naturii drepturilor, nu este surprinzător că Organizaţia Naţiunilor Unite nu a reuşit să realizeze nimic realmente important de la înfiinţarea sa, în domeniul atât de delicat al securităţii internaţionale. De asemenea, nu este surprinzător că ONU a fost întotdeauna privită cu suspiciune de către poporul american. Predecesoarea ei, Liga Naţiunilor, a fost într-un fel mai omogenă în privinţa caracterului politic al statelor membre chiar dacă a ajuns să includă în rândurile sale Uniunea Sovietică, după 1933. Dar capacitatea sa de a aplica principiile securităţii colective a fost decisiv diminuată de faptul că partenere importante şi puternice din cadrul sistemului statelor - Japonia şi Germania - nu erau democraţii şi nu doreau să respecte regulile Ligii.

O dată cu încheierea războiului rece şi apariţia mişcărilor de reformă în Uniunea Sovietică şi China, Organizaţia Naţiunilor Unite s-a mai lecuit de slăbiciunile sale din trecut. Hotărârea Consiliului de Securitate de a trece la sancţiuni economice fără precedent împotriva Irakului şi autorizarea utilizării forţei după invadarea Kuwaitului au indicat tipul de acţiune internaţională care ar putea fi posibilă pe viitor. Consiliul de Securitate este încă vulnerabil, totuşi, la alunecări din partea unor puteri incomplet reformate ca Rusia şi China, în timp ce Adunarea Generală rămâne populată de naţiuni care nu sunt libere. Se naşte întrebarea firească dacă ONU va deveni baza unei „noi ordini internaţionale" în generaţia următoare.

Dacă cineva ar dori să creeze o ligă a naţiunilor conform preceptelor lui Kant, care să nu sufere de defectele fatale ale organizaţiilor internaţionale anterioare, este clar că aceasta ar trebui să arate mai degrabă ca NATO decât ca Organizaţia Naţiunilor Unite - adică o ligă a unor state într-adevăr libere reunite de angajamentul lor comun faţă de principiile liberale. O asemenea ligă ar fi mult mai capabilă de a acţiona pentru a-şi proteja securitatea colectivă împotriva ameninţărilor care vin din partea zonei nedemocrate a lumii. Statele componente ar fi capabile să respecte regulile de drept internaţional în raporturile lor reciproce. De fapt, o asemenea ordine internaţională kantiană s-a născut vrând-nevrând încă din timpul războiului rece, sub umbrelele protectoare ale unor organizaţii ca NATO, Comunitatea Europeană, Organizaţia pentru Colaborare şi Dezvoltare Economică, Grupul celor 7, GATT[9] şi altele care consideră liberalismul ca o condiţie *sine qua non* a calităţii de membru. Democraţiile industriale sunt astăzi efectiv legate printr-un sistem de acorduri juridice ferme care reglează interacţiunile lor reciproce. Chiar dacă acestea se pot angaja în dispute politice asupra cotelor de import de carne de vită, spre exemplu, sau în privinţa caracterului Uniunii Monetare Europene, sau cum să

reacţioneze faţă de Libia sau faţă de conflictul arabo-israelian, folosirea forţei pentru rezolvarea unor asemenea dispute între democraţii este de neimaginat.

Statele Unite şi alte democraţii liberale vor trebui să se împace cu ideea că, o dată cu prăbuşirea comunismului, lumea în care trăiesc este din ce în ce mai puţin vechea lume a geopoliticii şi că regulile şi metodele lumii istorice nu se potrivesc existenţei în cadrul lumii postistorice. Pentru aceasta din urmă, problemele majore vor fi cele economice cum ar fi promovarea competitivităţii şi a inovaţiei, administrarea deficitelor interne şi externe, combaterea şomajului, rezolvarea prin cooperare a gravelor probleme ale mediului şi aşa mai departe. Cu alte cuvinte, ele trebuie să se obişnuiască cu ideea că sunt urmaşele unei revoluţii burgheze care a început în urmă cu mai mult de patru sute de ani. Lumea postistorică este cea în care dorinţa de tihnită autoconservare a fost ridicată deasupra dorinţei de a-şi risca viaţa într-o luptă pentru prestigiu pur şi simplu şi în care recunoaşterea universală şi raţională a înlocuit lupta pentru dominaţie.

Oamenii care trăiesc în prezent pot discuta la nesfârşit dacă au ajuns sau nu în lumea postistorică - dacă viaţa internaţională va scoate la iveală noi imperii, dictaturi, naţionalisme nesatisfăcute aspirând la recunoaştere, sau noi religii care vor năvăli ca furtunile deşertului. Dar la un moment dat vor trebui de asemenea să-şi pună întrebarea dacă această casă postistorică pe care şi-au construit-o, această casă care le-a servit drept adăpost împotriva îngrozitoarelor furtuni ale secolului al XX- lea, este şi cea în care ei pot să trăiască mulţumiţi pentru multă vreme de acum încolo. Astăzi este limpede pentru oricine care trăieşte într-o ţară dezvoltată că democraţia liberală este infinit preferabilă principalelor sale rivale: fascismul şi comunismul. Dar merită ea oare să fie aleasă numai pentru ea însăşi? Sau poate că nici democraţia liberală nu ne poate satisface pe deplin? Există oare contradicţii care se vor păstra în adâncul ordinii noastre liberale, chiar după ce ultimul dictator fascist, colonel fanfaron sau şef de partid comunist, va fi fost gonit de pe faţa pământului? Aceasta este problema spre care ne vom îndrepta în secţiunea finală a acestei cărţi.

Partea a cincea
ULTIMUL OM

27
Pe tărâmul libertăţii

Istoria propriu-zisă în care oamenii („clasele") se luptă pentru recunoaştere şi înfruntă natura prin muncă este numită de Marx „tărâmul necesităţii" (Reich der Notwendigkeit)*; dincolo* (jenseits) *se află „tărâmul libertăţii"* (Reich der Freiheit) *în care oamenii (recunoscându-se reciproc fără nici o rezervă) nu se mai luptă şi muncesc cât mai puţin cu putinţă.*

Alexandre Kojeve, *Introducere la lectura lui Hegel*[1]

În discuţia noastră anterioară despre posibilitatea de a scrie o Istorie Universală, am spus că vom amâna, pentru moment, întrebarea dacă schimbarea istorică direcţională înseamnă *progres*. Dacă istoria ne conduce într-un fel sau altul la democraţia liberală, atunci întrebarea care se pune în continuare este dacă democraţia liberală şi principiile libertăţii şi egalităţii pe care aceasta se bazează sunt bune. Bunul simţ ne-ar putea spune că democraţia liberală are multe avantaje faţă de cele mai importante rivale ale ei din secolul al XX-lea, fascismul şi comunismul, în timp ce loialitatea noastră faţă de valorile şi tradiţiile moştenite ne-ar putea dicta un angajament orb faţă de democraţie. Dar cauza democraţiei liberale nu este neapărat mai bine servită printr-un partizanat mecanic şi evitând analizarea cu onestitate a neîmplinirilor democraţiei. Şi este evident imposibil să răspunzi la întrebarea dacă istoria a ajuns la capăt fără să analizezi mai profund problema democraţiei şi a nemulţumirilor pe care aceasta le-a generat.

Ne-am obişnuit să ne gândim la problema supravieţuirii democraţiei în termenii politicii externe. În ochii cuiva ca Jean-François Revel, cea mai mare slăbiciune a democraţiei a fost incapacitatea sa de a se apăra în faţa tiraniilor. Întrebarea dacă şi pentru câtă vreme ameninţarea acestor tiranii a fost înlăturată va continua să ne preocupe într-o lume încă plină de regimuri autoritare, de teocraţii şi de naţionalism intolerante. Dar să admitem, pentru moment, că democraţia liberală şi-a învins rivalele şi că în viitorul previzibil nu va apărea

nici o gravă ameninţare externă la adresa ei. Lăsate în pace, democraţiile liberale stabile şi durabile ale Europei şi Americii pot oare să-şi păstreze la infinit autonomia sau se vor prăbuşi şi ele într-o bună zi din cauza vreunui rău intern, aşa cum s-a întâmplat şi cu comunismul? Democraţiile liberale au desigur o mulţime de probleme cum ar fi şomajul, poluarea mediului, drogurile, crima şi altele, dar dincolo de aceste probleme imediate, se pune întrebarea dacă nu există şi alte surse mai profunde de nemulţumire în cadrul democraţiei liberale – dacă viaţa este într-adevăr *mulţumitoare*. Dacă nu vedem nici un fel de asemenea „contradicţii", atunci putem spune împreună cu Hegel şi Kojeve că am ajuns la sfârşitul istoriei. Dar dacă totuşi le vedem, atunci va trebui să spunem că Istoria, în sensul strict al cuvântului, va continua.

Pentru a răspunde la această întrebare, am afirmat mai devreme că nu este suficient să căutăm în lume probe concrete ale unor provocări la adresa democraţiei, pentru că astfel de dovezi vor fi întotdeauna ambigue şi ne-ar putea induce în eroare. Desigur, nu putem considera prăbuşirea comunismului ca o dovadă că democraţia nu va mai fi atacată pe viitor, sau că democraţia nu ar putea să aibă într-o bună zi aceeaşi soartă. Avem nevoie mai degrabă de un criteriu transistoric pentru a evalua societatea democrată, de un anumit concept al „omului ca om" care să ne ajute să-i găsim defectele potenţiale. De aceea ne-am întors la „primii oameni" ai lui Hobbes, Locke, Rousseau şi Hegel.

Afirmaţia lui Kojève că omenirea a ajuns deja la sfârşitul istoriei se bazează pe opinia sa că dorinţa de recunoaştere este cea mai importantă aspiraţie umană. Pentru el, lupta pentru recunoaştere a fost motorul istoriei încă de la prima bătălie sângeroasă; istoria s-a încheiat pentru că statul universal şi omogen care întruchipează recunoaşterea reciprocă *satisface pe deplin* această aspiraţie. Accentul pus de Kojève pe dorinţa de recunoaştere este, se pare, un cadru adecvat al înţelegerii perspectivelor viitoare ale liberalismului, pentru că după cum am văzut, fenomenele majore ale istoriei ultimelor câteva secole – religia, naţionalismul şi democraţia – pot fi înţelese ca fiind în esenţa lor diverse manifestări ale luptei pentru recunoaştere. O analiză a modalităţilor în care *thymos*-ul este şi nu este satisfăcut în societatea contemporană ne va ajuta probabil să înţelegem mai bine adecvarea democraţiei liberale decât ar face-o o analiză similară dorinţei.

Atunci întrebarea referitoare la sfârşitul istoriei este în acelaşi timp o întrebare care se referă şi la viitorul *thymos*-ului: dacă democraţia liberală satisface în mod adecvat dorinţa de recunoaştere, cum spune Kojève, sau dacă aceasta rămâne total nesatisfăcută şi de aceea capabilă să se manifeste sub o formă total diferită. Încercarea noastră de mai înainte de a construi o Istorie Universală a dezvăluit două procese istorice paralele, unul călăuzit de ştiinţa modernă şi de logica dorinţei, iar celălalt de către lupta pentru recunoaştere. Amândouă au dus într-un mod foarte convenabil la acelaşi punct final,

democraţia liberală capitalistă. Dar este oare posibil ca dorinţa şi *thymos*-ul să fie satisfăcute atât de bine de aceleaşi tipuri de instituţii sociale şi politice? Oare ceea ce satisface dorinţa nu ar putea să nu satisfacă *thymos*-ul şi viceversa, astfel încât nici o societate umană nu va putea fi satisfăcătoare pentru „om în calitatea sa de om"?

Mulţi critici ai liberalismului, atât de stânga cât şi de dreapta, au invocat posibilitatea ca societatea liberală să nu reprezinte satisfacerea simultană a dorinţei şi a *thymos*-ului ci, dimpotrivă, ca ea să fie cauza unei grave despărţiri dintre ele. Stânga susţine că promisiunea unei recunoaşteri reciproce, universale rămâne în mod esenţial nerealizată în societăţile liberale, din motive pe care le-am indicat deja: inegalitatea economică cauzată de capitalism în sine implică recunoaşterea inegală. Dreapta susţine că problema societăţii liberale nu este nepotrivita universalitate a recunoaşterii, ci scopul însuşi al recunoaşterii egale. Acesta din urmă este discutabil pentru că fiinţele omeneşti sunt în mod inerent *inegale*; a le trata ca egale nu înseamnă a le afirma, ci a le nega umanitatea. Vom investiga în continuare fiecare dintre aceste afirmaţii pe rând.

Dintre acestea două, de-a lungul secolului trecut, cel mai adesea criticii societăţilor liberale au fost cei de stânga. Problemele legate de inegalităţi vor continua să preocupe societăţile liberale multe generaţii de acum încolo pentru că ele, într-un fel, nu pot fi rezolvate în contextul liberalismului. Dar chiar şi aşa, aceste probleme sunt, se pare, nişte „contradicţii" mai puţin importante ale ordinii noastre actuale decât acele îndoieli exprimate de dreapta în legătură cu necesitatea recunoaşterii egale ca un scop în sine.

Inegalitatea socială intră în două categorii, una care ţine de convenţiile stabilite de oameni şi alta care poate fi atribuită naturii sau necesităţii naturale. În prima categorie se află barierele juridice ridicate înaintea egalităţii – împărţirea societăţii în sectoare închise, apartheidul, legile segregaţioniste, condiţionarea dreptului la vot de deţinerea proprietăţii şi aşa mai departe. În plus, există inegalităţi convenţionale care ţin de cultură, cum ar fi atitudinile diverselor grupuri etnice şi religioase faţă de activitatea economică, pe care le-am discutat mai devreme. Acestea nu provin din legea sau politica concretă şi nici nu pot fi atribuite naturii.

Barierele naturale în calea egalităţii încep o dată cu inegala distribuire a capacităţilor sau însuşirilor în rândul populaţiei. Nu oricine poate da concerte de pian sau să fie jucător la centru pentru Lakers şi nu toţi oamenii au, după cum spunea Madison, capacităţi egale de a dobândi proprietatea. Băieţii frumoşi şi fetele frumoase vor fi avantajaţi în găsirea unor partenere sau parteneri faţă de cei sau cele care nu arată la fel de bine. Există de asemenea forme de inegalitate care se pot regăsi direct în funcţionarea pieţei capitaliste: diviziunea muncii în cadrul economiei şi funcţionarea implacabilă a pieţelor în sine. Aceste forme de inegalitate nu sunt mai „naturale" decât capitalismul însuşi, dar ele sunt

implicate în mod necesar prin alegerea sistemului economic capitalist. Productivitatea unei economii moderne nu poate fi realizată fără diviziunea raţională a muncii şi fără să creeze învingători şi învinşi atunci când capitalul se deplasează de la o industrie, de la o regiune sau de la o ţară la alta.

Toate societăţile realmente liberale sunt în principiu angajate pe calea eliminării surselor convenţionale de inegalitate. În plus, dinamismul economiilor capitaliste tinde să înlăture prin modificarea permanentă a cererii de muncă multe bariere ce se ridică înaintea egalităţii. Un secol de gândire marxistă ne-a făcut să vedem societăţile capitaliste ca fiind extrem de inegalitare, dar adevărul este că ele sunt mult mai egalitare prin efectele lor sociale decât societăţile agricole pe care le-au înlocuit.[2] Capitalismul este o forţă dinamică care atacă în mod constant raporturile sociale pur convenţionale, înlocuind privilegiile moştenite cu noi stratificări bazate pe talent şi instruire. Fără învăţământul universal şi fără un grad mare de mobilitate socială şi ocupaţii deschise mai degrabă talentului decât privilegiului, societăţile capitaliste nu ar putea funcţiona sau nu ar funcţiona atât de eficient. În plus, practic toate democraţiile moderne reglează afacerile, redistribuie veniturile de la bogaţi către săraci şi acceptă o anumită responsabilitate în privinţa asistenţei sociale, de la Social Security* şi Medicaid** din S.U.A. până la sistemele de asistenţă socială mult mai ample din Germania şi Suedia. Chiar dacă SUA rămâne poate cea mai puţin înclinată dintre democraţiile occidentale de a-şi asuma un rol paternalist, legislaţia de bază a New Deal- ului*** a fost acceptată de conservatori şi s-a dovedit invulnerabilă la măsuri guvernamentale de reducere.

Ceea ce a rezultat în urma acestor procese de egalizare a primit denumirea de „societate burgheză"****. Această formulare este nepotrivită, având în vedere că structura socială a democraţiilor moderne seamănă în continuare cu clasica piramidă şi nu cu o podoabă de Crăciun rotunjită la mijloc. Dar mijlocul acestei piramide rămâne destul de încăpător şi un mare grad de mobilitate socială permite aproape tuturor să se identifice cu aspiraţiile clasei mijlocii şi să se considere măcar potenţial membri ai acesteia. Societăţile burgheze vor rămâne foarte inegalitare în anumite privinţe dar sursele de inegalitate se vor datora din ce în ce mai mult inegalităţii naturale, necesarei diviziuni economice a muncii şi culturii. Putem interpreta remarca lui Kojève că America postbelică a realizat de fapt „societatea fără clase" a lui Marx în felul următor: nu a fost eliminată chiar orice formă de inegalitate socială dar acele bariere care au rămas erau într-un fel „necesare şi de neînlăturat" prin însăşi natura lucrurilor şi nu neapărat datorită voinţei umane. În aceste limite, se poate spune că o societate

---

* Social Security – Serviciul de Pensii în SUA (n.t.).
** Medicaid – asistenţa medicală pentru săraci (n.t.).
*** New Deal – programele şi măsurile politice de reconstrucţie, reformă şi de asistenţă socială introduse în anii '30 de preşedintele Fr. D. Roosevelt.
**** În original „middle class society" = „societatea clasei de mijloc" (n.t.).

a realizat „tărâmul libertăţii" închipuit de Marx, prin abolirea efectivă a necesităţii naturale şi permiţând oamenilor să obţină ceea ce doresc în schimbul unui volum minim – după orice criteriu istoric – de muncă.[3]

Majoritatea democraţiilor liberale existente nu se pot ridica nici măcar la nivelul acestui modest standard de egalitate. Dintre inegalităţile datorate mai degrabă convenţiilor decât naturii sau necesităţii, cele mai greu de eradicat sunt cele care îşi au originea în cultură. Acesta este cazul aşa-numitei „subclase" a negrilor din Statele Unite. Obstacolele cu care se confruntă un tânăr negru care trăieşte în Detroit sau în South Bronx încep încă din şcolile de nivel inferior, o problemă care teoretic ar putea fi remediată ca o chestiune de politică generală. Într-o societate în care statutul social este determinat aproape în întregime de pregătire, un asemenea individ poate fi handicapat înainte de a atinge vârsta şcolară. În lipsa unui mediu familial capabil să-i transmită valorile culturale necesare pentru a profita de şansele care se pot ivi, un asemenea tânăr va simţi atracţia permanentă a „străzii" care-i oferă o viaţă mai fascinantă şi cu care este mai obişnuit decât cea a Americii clasei de mijloc. În asemenea condiţii, dobândirea de către negri a deplinei egalităţi din punct de vedere juridic şi egalitatea şanselor, asigurată de economia Statelor Unite, nu vor însemna prea mult pentru acest individ. Soluţia nu este uşor de găsit pentru asemenea cazuri de inegalitate culturală, cu atât mai mult cu cât s-a dovedit că exact măsurile de politică socială întreprinse pentru a sprijini subclasa negrilor le-au dăunat acestora prin diminuarea importanţei familiei şi mărindu-le dependenţa faţă de stat. Nimeni nu a rezolvat problema „făuririi culturii" – adică a regenerării valorilor morale asimilate – ca o problemă de politică generală. Astfel, chiar dacă principiul egalităţii a fost corect stabilit în America în 1776, acesta rămâne încă nerealizat pentru mulţi americani în anii '90.

De altfel, deşi capitalismul poate crea cantităţi enorme de bogăţie, el nu va reuşi nici de-acum încolo să satisfacă dorinţa omenească de recunoaştere egală, sau *isothymia*. O dată cu diviziunea muncii au apărut şi diferenţele de evaluare a demnităţii diverselor ocupaţii: gunoierii şi cei care debarasează mesele în restaurante vor fi întotdeauna trataţi cu mai puţin respect decât neurochirurgii sau stelele fotbalului, iar şomerii vor fi şi mai puţin respectaţi. În democraţiile prospere, problema sărăciei s-a transformat dintr-o problemă a necesităţii naturale într-una a recunoaşterii. Adevărata nedreptate care li se face celor săraci sau celor fără locuinţă priveşte mai puţin bunăstarea lor fizică cât mai ales demnitatea lor. Pentru că ei nu deţin bunuri sau proprietate şi nu sunt luaţi în serios de restul societăţii: ei nu sunt curtaţi de către politicieni iar de drepturile lor nu ţine prea mult cont nici poliţia nici sistemul judiciar; ei nu-şi pot găsi de lucru într-o societate care apreciază independenţa; muncile pe care le pot obţine li se par înjositoare; au mai puţine şanse de a-şi îmbunătăţi situaţia prin pregătire sau de a-şi realiza în vreun fel potenţialul. Atâta vreme cât se va menţine

distincţia dintre bogaţi şi săraci, atâta vreme cât unele ocupaţii vor fi considerate prestigioase în timp ce altele vor fi văzute ca degradante, nici un nivel absolut de prosperitate materială nu va corecta situaţia sau nu va înlătura dauna provocată în fiecare zi demnităţii celor mai puţin avuţi. De aceea, ceea ce poate fi satisfăcător pentru dorinţă nu este satisfăcător şi pentru *thymos*.

Faptul că inegalităţile sociale majore vor continua să existe şi în cele mai evoluate societăţi liberale înseamnă că va exista o tensiune continuă între cele două principii ale libertăţii şi egalităţii pe care aceste societăţi se bazează. Această tensiune, bine observată de Tocqueville[4], va fi la fel de „necesară şi de neînlăturat" ca şi inegalitatea din care se naşte. Fiecare încercare de a acorda celor defavorizaţi „demnitate egală" va însemna îngrădirea libertăţii sau a drepturilor altor oameni, cu atât mai mult cu cât sursele defavorizării se găsesc în profunzimea structurii sociale. Fiecare loc oferit unui candidat al unei minorităţi într-un serviciu sau fiecare ocazie oferită de a studia la o universitate în cadrul unui program de acţiuni antidiscriminatorii pentru minorităţi înseamnă un loc mai puţin pentru alţii; fiecare dolar din buget cheltuit pentru asistenţa socială înseamnă un dolar mai puţin pentru sectorul privat al economiei; fiecare încercare de a-i proteja pe muncitori de şomaj sau companiile de faliment va însemna mai puţină libertate economică. Nu există nici un punct fix sau firesc în care libertatea şi egalitatea să ajungă în echilibru şi nici o modalitate de a le optimiza pe amândouă simultan.

La una dintre extreme, proiectul marxist a încercat să susţină o formă extremă de egalitate socială în detrimentul libertăţii, eliminând inegalităţile naturale prin recompensarea nu a talentului, ci a necesităţii şi prin încercarea de a desfiinţa diviziunea muncii. Toate încercările viitoare de a împinge egalitatea socială dincolo de nivelul unei „societăţi burgheze" trebuie să se confrunte cu eşecul proiectului marxist. Deoarece pentru a eradica aceste diferenţe care sunt după cât se pare „necesare şi de neînlăturat" a fost necesar să se creeze un stat monstruos de puternic. Chiar dacă comuniştii din China sau khmerii roşii din Cambodgia au încercat să elimine diferenţa dintre oraş şi sat sau dintre munca fizică şi cea intelectuală au făcut-o cu preţul lipsirii oamenilor de cele mai elementare drepturi. Sovieticii au încercat să răsplătească mai degrabă pe cel nevoiaş decât pe cel harnic şi talentat, dar rezultatul a fost o societate care şi-a pierdut orice interes de a mai munci. Şi aceste societăţi comuniste au ajuns în cele din urmă să accepte un mare grad de injustiţie socială prin ceea ce Milovan Djilas numea „noua clasă" de conducători şi funcţionari de partid.[5]

O dată cu prăbuşirea comunismului în lumea întreagă, ne găsim în uimitoarea situaţie în care criticii de stânga ai societăţilor liberale duc lipsă de soluţii *radicale* pentru a elimina formele cele mai insolubile de inegalitate. Pentru moment dorinţa thymotică de recunoaştere individuală a rezistat în faţa dorinţei thymotice de egalitate. Nu prea mai există astăzi decât puţini critici ai

societăţilor liberale care să susţină abandonarea în bloc a principiilor liberale în domeniul politic sau cel economic, pentru a combate inegalitatea economică existentă.[6] Argumentele majore nu se referă la principiile societăţii liberale ci la punctul în care trebuie să apară compromisul dintre libertate şi egalitate. Fiecare societate va evalua libertatea şi egalitatea în mod diferit, de la individualismul Americii lui Reagan sau al Angliei doamnei Thatcher, până la democraţia creştină a Europei sau social-democraţia scandinavă. Aceste ţări se vor deosebi foarte mult între ele prin practicile lor sociale şi calitatea vieţii în fiecare dintre ele, dar compromisurile specifice pe care ele le aleg pot fi toate făcute sub umbrela mare a democraţiei liberale, fără a dăuna principiilor de bază. Dorinţa unui grad mai mare de democraţie socială nu trebuie să fie neapărat în defavoarea democraţiei formale şi de aceea ea nu contrazice posibilitatea sfârşitului istoriei.

În pofida estompării, în prezent, a vechii probleme economice a claselor reproşată de stânga, nu este sigur că nu vor apărea noi provocări, poate chiar mai radicale, la adresa democraţiei liberale bazate pe alte forme de inegalitate. Deja, forme de inegalitate ca discriminarea rasială, sexuală şi homofobia au înlocuit tradiţionalele diferenţe de clasă din campusurile colegiilor americane contemporane. O dată cu stabilirea principiului recunoaşterii egale a demnităţii umane a fiecărei persoane - satisfacerea *isothymiei* lor – nu există nici o garanţie că oamenii vor mai accepta existenţa în continuare a unor forme de inegalitate, fie ea necesară sau naturală. Faptul că natura distribuie capacităţile inegal nu este neapărat ceva just. Numai pentru că generaţia actuală acceptă acest tip de inegalitate ca fiind natural sau necesar nu înseamnă că el va fi acceptat şi în viitor. O mişcare politică poate să reînvie într-o bună zi planul lui Aristofan din „Adunarea femeilor" de a-i obliga pe băieţii frumoşi să se căsătorească cu femei urâte şi viceversa[7], sau viitorul ar putea da la iveală noi tehnologii de a repara această nedreptate făcută de natură şi de a distribui frumuseţea şi inteligenţa într-un fel mai „echitabil".[8]

Să ne gândim, de exemplu, cum a evoluat modul nostru de a-i trata pe handicapaţi. Înainte oamenii considerau că handicapaţii trebuiau să-şi accepte soarta nedreaptă, să se obişnuiască cu defectul lor ca şi când s-ar fi născut scunzi sau cu ochii saşii. Cu toate acestea, societatea contemporană americană a căutat nu doar să remedieze handicapul fizic, ci şi prejudiciul adus demnităţii. Modalitatea de a-i ajuta pe handicapaţi care a fost aleasă de agenţiile guvernamentale şi de universităţi a fost în multe privinţe mult mai costisitoare din punct de vedere economic decât ar fi putut să fie. În loc de a asigura handicapaţilor servicii speciale de transport, multe municipalităţi au schimbat toate autobuzele publice pentru ca ele să poată fi folosite şi de handicapaţi. În locul unor intrări discrete în clădirile publice pentru scaune pe rotile, s-au instalat rampe pentru cărucioare la intrările principale. Cheltuielile şi eforturile s-au

făcut nu atât pentru uşurarea handicapului fizic, pentru că ar fi existat modalităţi mai ieftine de a face acest lucru, ci pentru a nu le răni demnitatea celor afectaţi de aceste handicapuri. *Thymos*-ul lor era ceea ce trebuia protejat, învingând natura şi demonstrând că o persoană handicapată poate să ia un autobuz sau să intre pe uşa principală la fel ca toată lumea.

Dorinţa de recunoaştere egală – *izothymia* – nu se diminuează odată cu dobândirea unei mai mari egalităţi *de facto* şi a abundenţei, ci poate să fie de fapt stimulată de acestea.

Tocqueville afirma că atunci când diferenţele dintre grupurile sau clasele sociale sunt mari şi au o îndelungată tradiţie, oamenii se resemnează şi le acceptă. Dar când societatea este mobilă şi grupurile se apropie între ele, oamenii devin mai conştienţi şi nemulţumiţi de deosebirile dintre ei. În ţările democrate, dorinţa de egalitate a fost mai profundă şi mai durabilă decât dragostea de libertate. Libertatea putea fi posedată şi fără democraţie, dar egalitatea era trăsătura definitorie unică a epocilor democrate şi din acest motiv oamenii se agăţau de ea cu şi mai multă tenacitate. Excesele de libertate - aroganţa Leonei Helmsley sau a lui Donald Trump, crimele comise de un Ivan Boesky sau Michael Milken, distrugerile cauzate de *Exxon Valdez* în Golful Prudhoe - sunt mult mai evidente decât nocivitatea egalităţii excesive care se manifestă prin mediocritatea copleşitoare sau tirania majorităţii. Şi în timp ce libertatea politică dăruieşte mari plăceri unui număr mic de cetăţeni, egalitatea oferă mici bucurii unei uriaşe mase de oameni.[9]

Astfel, deşi proiectul liberal a reuşit în ultimele patru sute de ani să excludă *megalothymia* din viaţa politică, societatea noastră va continua să fie preocuptă de problemele egalizării demnităţii. Azi, în America democrată, există o mulţime de oameni care îşi dedică viaţa eliminării totale a oricăror vestigii ale inegalităţii, luând toate măsurile ca nici o fetiţă să nu plătească la tuns mai mult decât un băieţel, ca nici o trupă de cercetaşi să nu fie interzisă accesului instructorilor homosexuali şi nici o clădire să nu fie construită fără o rampă de beton pentru scaune cu rotile, la intrarea principală. Aceste preocupări există în societatea americană din cauza şi nu în pofida volumului mic de inegalităţi rămase.

O viitoare provocare din partea stângii la adresa liberalismului nostru actual ar putea lua o formă foarte diferită de cele cu care ne-am obişnuit în secolul acesta. Ameninţarea reprezentată de comunism pentru libertate a fost atât de directă şi de evidentă, iar doctrina aceasta este atât de discreditată în prezent, încât nu poţi s-o consideri decât complet epuizată oriunde în lumea civilizată. Este mult mai probabil ca viitoarea ameninţare pentru democraţia liberală, din partea stângii, să poarte însemnele liberalismului, modificându-se din interior, decât să pună la cale un atac direct împotriva instituţiilor şi principiilor democratice.

De exemplu, aproape toate democraţiile liberale au asistat la o proliferare masivă a unor „noi" drepturi în ultima generaţie. Nefiind mulţumite să protejeze numai viaţa, libertatea şi proprietatea, multe democraţii au definit dreptul la o viaţă privată, la călătorii, la muncă, distracţie, preferinţă sexuală, avort, dreptul de a avea o copilărie şi aşa mai departe. Nu mai este nevoie să spunem că multe dintre aceste drepturi sunt ambigue în conţinutul lor social şi chiar se contrazic între ele. Este uşor să prevezi situaţiile în care drepturile de bază formulate, să zicem, în Declaraţia de Independenţă sau Constituţie sunt serios îngrădite de recent elaboratele drepturi al căror scop a fost de a duce la o mai profundă egalizare a societăţii.

Incoerenţa actualului nostru discurs asupra naturii drepturilor îşi are originea într-o criză filozofică mai profundă, legată de posibilitatea unei înţelegeri raţionale a omului. Drepturile izvorăsc direct dintr-o înţelegere a ceea ce este omul, dar dacă nu există nici un acord în privinţa naturii umane, sau se consideră că o asemenea înţelegere este imposibilă, atunci orice încercare de a defini drepturile sau de a împiedica inventarea unor noi şi eventual false drepturi va fi ineficace. De exemplu, să ne gândim la o viitoare superuniversalizare a drepturilor, în care nu mai există distincţia dintre uman şi nonuman.

Filozofia politică clasică afirma că demnitatea umană se situează undeva între animale şi zei; natura umană are o parte animală dar mai are şi raţiunea, care este în mod specific o trăsătură umană neîmpărtăşită de alte specii. Pentru Kant şi Hegel şi pentru tradiţia creştină pe care ei s-au sprijinit, distincţia dintre uman şi nonuman era absolut decisivă. Pentru ei fiinţele omeneşti aveau o demnitate superioară oricărui element din natură pentru că erau singurele *libere*; adică ele erau cauze fără cauză, nedeterminate de instinctul natural şi capabile de o opţiune morală autonomă.

Astăzi toată lumea *vorbeşte* despre demnitatea umană, dar nu există un consens în privinţa motivului pentru care oamenii o posedă. Desigur, sunt puţini cei care cred că omul are demnitate pentru că el este capabil de o opţiune morală. Ideea călăuzitoare în ştiinţa şi filozofia modernă de după Kant şi Hegel a fost de a nega posibilitatea unei opţiuni morale autonome şi de a înţelege comportamentul uman numai în termenii impulsurilor subumane şi subraţionale. Ceea ce-i apărea cândva lui Kant drept o opţiune liberă şi raţională, pentru Marx era produsul forţelor economice, iar pentru Freud, impulsuri sexuale bine camuflate. După Darwin, omul a evoluat literalmente din subuman; devenirea lui se putea defini din ce în ce mai mult în termenii biologiei şi biochimiei. Ştiinţele sociale ale acestui secol ne-au spus că omul este un produs al mediului său social şi natural şi că, la fel ca şi în cazul comportamentului animal, comportamentul uman funcţionează conform unor anumite legi deterministe. Studiul comportamentului animal ne arată că şi animalele se pot angaja în lupte pentru prestigiu şi, cine ştie, pot şi ele simţi mândria sau dorinţa de recunoaştere. Omul modern

vede acum că există o continuitate de la „mâlul colcăind de viaţă", cum spunea Nietzsche, până la el însuşi; el se deosebea numai cantitativ, nu şi calitativ, de regnul animal din care provenea. Omul autonom, capabil din punct de vedere raţional să respecte legile pe care şi le-a creat pentru sine, a fost redus la un simplu mit al cărui scop este autoadularea.

Demnitatea omului îi dă dreptul să cucerească natura, adică să o manipuleze în scopurile proprii prin intermediul ştiinţei moderne. Dar ştiinţa modernă pare să demonstreze că nu există nici o diferenţă esenţială între om şi natură, că omul este pur şi simplu o formă mai organizată şi mai raţională de materie vâscoasă. Dar dacă nu există nici o bază pentru a afirma superioritatea omului faţă de natură atunci nu există nici o justificare a dominaţiei omului asupra naturii. Pasiunea egalitaristă care neagă existenţa unor diferenţe esenţiale între fiinţele omeneşti poate să ajungă până la negarea acestor diferenţe dintre om şi animalele superioare. Mişcările pentru drepturile animalelor susţin că maimuţele, şobolanii sau şoriceii pot suferi la fel de mult ca şi o fiinţă omenească, în timp ce delfinii posedă, se pare, o formă superioară de inteligenţă; atunci, de ce este ilegal să ucizi oameni dar nu şi aceste creaturi?

Discuţia nu se opreşte însă aici. Cum poţi oare face diferenţa dintre animalele superioare şi cele inferioare? Cine poate spune ce anume în natură suferă? Într-adevăr, de ce trebuie ca posibilitatea suferinţei sau posedarea unei inteligenţe superioare să fie semnul unei valori superioare? Şi, în cele din urmă, de ce are omul mai multă demnitate decât orice altă parte a lumii naturale, de la cea mai umilă piatră până la cea mai îndepărtată stea? De ce să nu aibă drepturi egale cu fiinţele omeneşti şi insectele, bacteriile, paraziţii intestinali şi viruşii HIV?

Faptul că majoritatea ecologiştilor contemporani nu pun problema în acest fel dovedeşte că ei mai cred într-o idee a demnităţii umane superioare. Adică, ei doresc să protejeze puii de focă şi cormoranii pentru că *nouă oamenilor* ne plac aceste vieţuitoare. Dar aceasta este o dovadă de ipocrizie din partea lor. Dacă nu există nici o bază raţională pentru a afirma că oamenii sunt superiori naturii prin demnitatea lor, nu există nici o bază raţională pentru a afirma că o parte a naturii, de pildă, puii de focă, are o demnitate superioară faţă de altă parte a naturii, cum ar fi de exemplu, viruşii HIV. Există de fapt o ramură marginală a mişcării ecologiste care este mult mai consecventă în această privinţă, considerând că natura ca atare – nu numai animalele sensibile şi inteligente, ci întreaga creaţie – are drepturi egale cu omul. Consecinţa acestei credinţe este indiferenţa faţă de foamea din Etiopia, de vreme ce acest lucru este doar un exemplu de reacţie a naturii împotriva spiritului prea întreprinzător al omului – şi convingerea că omul ar trebui să revină la o populaţie mondială „naturală" de vreo sută de milioane (şi nu cele cinci miliarde şi ceva din prezent)

astfel încât el să nu mai deranjeze echilibrul ecologic aşa cum a făcut-o de la Revoluţia industrială până acum.

Extinderea principiului egalităţii de la fiinţele omeneşti până la creaţia nonumană poate să pară bizară astăzi, dar ea este implicată în capacitatea noastră actuală de a răspunde la întrebarea: Ce este omul? Dacă credem într-adevăr că el nu este capabil de o opţiune morală sau de o folosire autonomă a raţiunii, dacă el poate fi pe deplin explicat în termenii subumanului, atunci nu este numai posibil ci şi *inevitabil* ca drepturile să fie extinse de la om la animale şi la alte vieţuitoare. Conceptul liberal al unei umanităţi egale şi universale având o demnitate umană specifică va fi atacat din toate părţile: de aceia care afirmă că anumite identităţi de grup sunt mai importante decât calitatea de om şi de aceia care cred că a fi om nu implică nici o trăsătură distinctivă faţă de nonuman. Impasul intelectual în care ne-a lăsat relativismul modern nu ne permite să răspundem cu convingere la nici unul dintre aceste atacuri şi de aceea nu ne lasă să apărăm drepturile liberale în accepţia lor tradiţională.

Recunoaşterea reciprocă de felul celei care există în statul universal şi omogen nu reuşeşte să-i satisfacă pe mulţi îndeajuns, pentru că bogaţii vor continua, după cum spunea Adam Smith, să se fălească cu bogăţiile lor, în timp ce săracul se va ruşina de sărăcia sa şi se va simţi invizibil pentru semenii lui. În ciuda prăbuşirii comunismului, imperfecta reciprocitate a recunoaşterii va fi sursa unor viitoare încercări ale stângii de a găsi alternative la democraţia liberală şi la capitalism.

Deşi recunoaşterea inegală a oamenilor egali este acuza cea mai frecventă la adresa democraţiei liberale, avem motive să credem că ameninţarea cea mai serioasă vine din partea dreptei, din cauza tendinţei democraţiei liberale de a acorda recunoaştere egală unor oameni inegali. Şi despre acest lucru vom discuta mai departe.

28
Oameni fără inimi

Cel mai universal semn al epocii moderne: omul şi-a pierdut demnitatea în propriii săi ochi incredibil de mult. Pentru multă vreme el a fost eroul tragic al existenţei în general; dornic măcar atunci să se dovedească foarte legat de partea decisivă şi fundamental valoroasă a existenţei – ca toţi metafizicienii care doresc să se agaţe de demnitatea omului, având credinţa că valorile morale sunt valori esenţiale. Cei care l-au abandonat pe Dumnezeu se agaţă cu atât mai mult de credinţa în moralitate.

Nietzsche, *Voinţa de putere*[1]

Este imposibil să încheiem prezenta discuţie fără să ne referim la creatura care după cât se pare se iveşte la sfârşitul istoriei, adică la *ultimul om*.

După Hegel, statul universal şi omogen rezolvă pe deplin contradicţia care a existat în raportul dintre stăpânire şi sclavie transformându-i pe foştii sclavi în propriii lor stăpâni. Stăpânul nu mai este recunoscut doar de fiinţe care sunt oarecum subumane, iar sclavilor nu li se mai refuză propria umanitate. În schimb, fiecare individ liber şi conştient de propria lui valoare recunoaşte pe oricare alt individ exact pentru aceleaşi calităţi. Desfiinţând contradicţiile dintre stăpân şi sclav, s-a păstrat câte ceva de la fiecare dintre aceşti termeni: atât libertatea stăpânului cât şi munca sclavului.

Negând că recunoaşterea ar fi fost universală – existenţa claselor economice o împiedica să fie astfel – Karl Marx s-a situat la unul dintre polii criticii lui Hegel. Celălalt mare şi poate mai profund critic al lui Hegel a fost Nietzsche; pentru că, deşi gândirea lui Nietzsche nu a fost niciodată pusă în practică în cadrul unor mişcări de masă sau preluată de partide politice cum s-a întâmplat cu concepţia marxistă, problemele ridicate de el referitoare la direcţia procesului istoric uman rămân nerezolvate şi este puţin probabil că ele se vor rezolva după dispariţia ultimului regim marxist de pe faţa pământului.

Pentru Nietzsche, nu era mare diferenţă între Hegel şi Marx, pentru că scopul lor era acelaşi, o societate care să întruchipeze recunoaşterea universală. El punea, de fapt, următoarea întrebare: merită oare să fie obţinută o recunoaştere care poate fi universalizată? Nu cumva chiar scopul acesta al universalizării recunoaşterii o va banaliza şi devaloriza?

Pentru Nietzsche, ultimul om era, în esenţă, sclavul victorios. El era de acord cu Hegel că religia creştină era o ideologie de sclav şi că democraţia reprezenta o formă laicizată a creştinismului. Egalitatea tuturor oamenilor în faţa legii era o împlinire a idealului creştin al egalităţii tuturor oamenilor în Împărăţia Cerurilor.

Dar credinţa creştină în egalitatea oamenilor înaintea lui Dumnezeu nu era nimic altceva decât o prejudecată, o prejudecată născută din resentimentele celor slabi împotriva celor mai puternici decât ei înşişi. Religia creştină îşi avea originea în înţelegerea faptului că cei slabi îi puteau învinge pe cei puternici atunci când cei dintâi se adunau într-o turmă, folosindu-se de armele vinovăţiei şi ale conştiinţei. În timpurile moderne această prejudecată a devenit foarte răspândită şi irezistibilă, nu pentru că s-ar fi dovedit adevărată, ci din cauza sporirii numărului oamenilor slabi.[2]

Statul liberal-democrat nu constituie o sinteză a eticii stăpânului şi a sclavului, după cum spusese Hegel. Pentru Nietzsche acesta reprezenta victoria necondiţionată a sclavului.[3] Libertatea şi satisfacţia stăpânului nu erau păstrate nicăieri, pentru că nimeni nu conducea într-adevăr într-o societate democrată. Cetăţeanul tipic al unei democraţii liberale era acel individ care, format la şcoala lui Hobbes şi Locke, renunţa la încrederea în superioritatea sa în favoarea comodei autoconservări. Pentru Nietzsche, omul democrat era alcătuit în întregime din dorinţă şi raţiune, fiind foarte priceput în găsirea unor noi modalităţi de a-şi satisface o mulţime de dorinţe meschine, calculându-şi interesul personal pe termen lung. Dar era complet lipsit de orice formă de *megalothymie*, mulţumit de soarta sa şi incapabil de orice sentiment de ruşine faţă de neputinţa sa de a se ridica deasupra acestor dorinţe.

Hegel, desigur, susţinea că omul modern se lupta pentru recunoaştere la fel de mult ca şi pentru satisfacerea dorinţei şi o obţinea atunci când i se acordau drepturile de către statul universal şi omogen. Este însă foarte adevărat că oamenii care nu se bucură de drepturi se luptă pentru ele, aşa cum s-a întâmplat în Europa de Est, în China şi în Uniunea Sovietică. Dar aceasta nu înseamnă că ei sunt într-adevăr *satisfăcuţi* din punct de vedere uman doar de faptul de a li se acorda drepturi. Acest lucru ne aminteşte gluma lui Groucho Marx în care acesta spunea că nu ar vrea să fie membrul nici unui club care l-ar accepta ca membru; care este valoarea unei recunoaşteri care se acordă oricui în virtutea faptului că este om? După o revoluţie liberală încununată de succes ca cea care s-a petrecut în Germania de Est în 1989, toată lumea poate beneficia de noul sistem de drepturi. Acest lucru este valabil indiferent dacă beneficiarii lui luptaseră pentru libertate sau nu, dacă se mulţumiseră sau nu cu existenţa lor de sclavi din vechiul regim sau dacă lucraseră pentru organele de securitate ale regimului comunist. O societate care acordă o asemenea recunoaştere poate să fie punctul de plecare pentru satisfacerea *thymos*-ului şi este în mod clar mai bună decât una care neagă umanitatea tuturor. Dar înseamnă oare acordarea drepturilor liberale în sine realizarea acelei mari aspiraţii care l-a făcut pe stăpânul aristocrat să-şi rişte viaţa? Şi chiar dacă mulţi oameni s-au mulţumit cu acest soi umil de recunoaştere, va fi acesta satisfăcător pentru puţinii care sunt mult mai ambiţioşi? Dacă toată lumea ar fi *deplin mulţumită* numai pentru că se bucură de drepturi într-o societate democrată, fără a mai avea şi alte aspiraţii decât

cetăţenia, atunci nu i-am considera pe toţi demni de dispreţ? Şi pe de altă parte, dacă *thymos*-ul ar rămâne fundamental nesatisfăcut de recunoaşterea universală reciprocă, nu va fi aceasta o dovadă de mare slăbiciune din partea societăţilor democrate?[4]

Poţi constata contradicţiile inerente conceptului de recunoaştere universală studiind mişcarea dedicată „respectului pentru sine" în ultimii ani în Statele Unite, reprezentată de comisia respectului pentru propria persoană autorizată de Statul California în 1987[5]. Această mişcare porneşte de la observaţia corectă din punct de vedere psihologic că succesul în viaţă depinde de sentimentul propriei valori şi, dacă oamenii sunt lipsiţi de acesta, neîncrederea lor în propria valoare se va confirma inevitabil. Premisa de la care s-a pornit, care este atât kantiană cât şi creştină (chiar dacă cei care o promovează nu sunt conştienţi de propriile origini intelectuale) este că fiecare fiinţă omenească posedă o anumită demnitate. În cadrul tradiţiei creştine, Kant ar fi spus că toate fiinţele omeneşti sunt în mod egal capabile să hotărască dacă trebuie să trăiască sau nu după legea morală. Dar această demnitate universală depinde de capacitatea omului de a spune dacă anumite acte sunt contrare legii morale şi din acest motiv negative. A te respecta într-adevăr înseamnă a fi capabil să simţi ruşinea sau dezgustul pentru propria persoană atunci când nu eşti în stare să trăieşti conform anumitor norme morale.

Problema cu mişcarea actuală dedicată respectului pentru sine este că membrii acesteia, care trăiesc într-o societate democrată şi egalitară, sunt prea puţin dispuşi să aibă opţiuni în privinţa a ceea ce se cuvine a fi respectat. Ei vor să iasă înainte şi să îmbrăţişeze pe toată lumea şi să le spună tuturor că, oricât le-ar fi viaţa de nenorocită şi plină de umilinţe, ei au încă demnitate, că fiecare este *cineva*. Ei nu vor să excludă pe nimeni şi nimic ca fiind lipsit de valoare. Ca tactică, aceasta poate să salveze într-un moment critic o persoană aflată la capătul puterilor, prin exprimarea sprijinului fără rezerve pentru demnitatea sau pentru „calitatea sa de persoană pur şi simplu". Dar în final, mama va şti dacă şi-a neglijat copilul, tatăl va şti dacă s-a apucat din nou de băut, fiica va şti dacă a minţit, pentru că „şmecheriile care-i păcălesc pe ceilalţi nu au nici o valoare pe acea alee bine luminată în care te întâlneşti cu tine însuţi." Respectul pentru sine trebuie să fie legat într-o oarecare măsură de un merit cât de mic. Şi cu cât este mai mare meritul, cu atât poate fi mai mare sentimentul de respect pentru sine: poţi fi mai mândru de tine însuţi dacă ai făcut instrucţie ca puşcaş marin decât dacă te aşezi la coadă ca să primeşti o supă de pomană. Dar, într-o ţară democrată noi considerăm inacceptabilă afirmaţia că o anumită persoană, un anumit mod de viaţă sau o activitate ar putea fi superioare altora.[6]

Şi mai există o problemă în legătură cu recunoaşterea universală care este implicată în întrebarea: „Cine este cel care respectă?" Pentru că nu depinde oare în mare măsură satisfacţia pe care o obţii din recunoaştere de calitatea persoanei care te stimează? Nu este oare mult mai mare satisfacţia dacă eşti recunoscut de cineva

a cărui judecată o respecţi decât de o mulţime de oameni lipsiţi de înţelegere? Şi nu sunt cele mai înalte şi deci cele mai satisfăcătoare forme de recunoaştere acelea care vin din partea unor grupuri din ce în ce mai mici, de vreme ce meritele cele mai mari nu pot fi apreciate decât de oameni la fel de valoroşi? De exemplu, dacă eşti fizician, probabil că te-ai bucura mult mai mult dacă activitatea ţi-ar fi recunoscută de cel mai bun dintre colegii de breaslă, decât de revista *Time*. Şi chiar când nu te interesează un nivel atât de înalt de realizare, problema calităţii recunoaşterii rămâne la fel de importantă. Putem să ne întrebăm, este recunoaşterea pe care o obţii în calitate de cetăţean al unei mari democraţii contemporane neapărat mai satisfăcătoare decât recunoaşterea pe care oamenii o obţineau ca membri ai unei comunităţi agricole mai mici şi mai unite? Pentru că, deşi membrii acesteia din urmă nu aveau nici un fel de „drepturi" politice, în sensul modern al cuvântului, ei erau membrii unor grupuri sociale mici şi stabile, unite prin legături de înrudire, muncă, religie etc. care se „recunoşteau" reciproc şi se respectau, chiar dacă erau adesea obiectul exploatării şi abuzurilor stăpânilor feudali. Dimpotrivă, locuitorii oraşelor moderne care trăiesc în blocuri imense sunt recunoscuţi de către stat, dar sunt nişte străini pentru oamenii cu care locuiesc şi muncesc.

Nietzsche considera că adevărata desăvârşire umană, măreţia şi nobleţea erau posibile numai în societăţile aristocratice.[7] Cu alte cuvinte, adevărata libertate sau creativitate nu ar putea să apară decât din *megalothymie*, adică din dorinţa de a fi recunoscut ca fiind mai bun decât alţii. Chiar dacă oamenii s-ar naşte egali, ei nu ar căuta să-şi depăşească propriile limite dacă i-ar interesa doar să fie la fel ca toţi ceilalţi. Pentru că dorinţa de a fi recunoscut drept superiorul altora este necesară pentru a te autodepăşi. Această dorinţă nu este numai baza cuceririlor şi a imperialismului, ea este şi condiţia absolut necesară pentru a crea orice lucru valoros, fie că este vorba de simfonii, picturi, romane, coduri etice sau sisteme politice. Nietzsche sublinia că adevărata desăvârşire, indiferent de forma sub care se manifestă, trebuie să apară iniţial din nemulţumire, dintr-o sfâşiere şi în cele din urmă, o luptă interioară, cu toată suferinţa pe care aceasta o implică: „trebuie să ai încă haosul în suflet pentru a da naştere unei sprinţare stele". Sănătatea şi mulţumirea de sine constituie *pasivul*. *Thymos*-ul este acea parte a omului care caută în mod deliberat lupta şi sacrificiul, care încearcă să demonstreze că eul nu este un animal fricos pradă nevoilor, instinctului şi condiţionărilor fizice. Nu toţi oamenii simt această pornire, dar pentru aceia care o au, *thymos*-ul nu poate fi satisfăcut de cunoaşterea faptului că ei nu sunt decât egali cu toţi ceilalţi oameni.

Lupta pentru *inegalitate* iese la iveală în toate aspectele vieţii, chiar şi în evenimente ca Revoluţia bolşevică care a încercat să creeze o societate bazată pe deplina egalitate umană. Oameni ca Lenin, Troţki şi Stalin nu erau indivizi care să lupte numai pentru a fi egalii altora: dacă lucrurile ar fi stat astfel, Lenin nu ar fi părăsit Samara şi Stalin ar fi rămas student la teologie în Tbilisi. Pentru a face o revoluţie şi a crea o societate complet nouă este nevoie de indivizi deosebiţi care

să posede o tenacitate, perspicacitate, brutalitate şi inteligenţă neobişnuită, trăsături pe care toţi aceşti primi bolşevici le posedau din plin. Si totuşi tipul de societate pe care ei se luptau să-l construiască încerca să desfiinţeze ambiţiile şi trăsăturile pe care ei înşişi le posedau. Poate că de aceea toate mişcările de stânga, de la bolşevici şi de la comuniştii chinezi până la Partidul Verzilor din Germania, ajung să se confrunte în final cu criza datorată „cultului personalităţii" conducătorilor lor, pentru că există o tensiune inevitabilă între idealurile izothymotice ale societăţii egalitare şi tipurile umane megalothymotice necesare creării unei asemenea societăţi.

De aceea este mult mai probabil că indivizi ca Lenin şi Troţki, care se luptă pentru ceva mai pur şi mai înalt, să apară în acele societăţi dedicate ideii că *nu* toţi oamenii sunt creaţi egali. Societăţile democrate, dedicate ideii opuse, au tendinţa să promoveze credinţa în egalitatea tuturor stilurilor de viaţă şi a tuturor valorilor. Ele nu le spun cetăţenilor lor cum ar trebui să trăiască sau ce anume îi va face fericiţi, virtuoşi sau remarcabili.[8] În schimb ele cultivă toleranţa care devine *principala* virtute în societăţile democrate. Şi dacă oamenii nu sunt capabili să afirme că un anumit fel de viaţă este superior altuia, atunci ei se vor întoarce la afirmarea vieţii însăşi, adică, la trup, la necesităţile şi spaimele acestuia. Deşi nu toate sufletele pot fi la fel de virtuoase sau talentate, toate trupurile pot suferi; în consecinţă, toate societăţile democrate vor încerca să dea dovadă de compasiune şi să pună pe primul plan problema evitării suferinţelor trupului. Nu este o întâmplare că oamenii societăţilor democrate sunt preocupaţi de câştigul material şi trăiesc într-o lume economică dedicată satisfacerii unui şir nesfârşit de mici nevoi ale trupului. După părerea lui Nietzsche, ultimul om a „părăsit ţinuturile unde viaţa era aspră simţind nevoie de căldură".

> Încă se va mai munci, fiindcă munca-nveseleşte. Dar grija va fi ca astfel de distracţie să nu devină ostenitoare. Nu va mai fi nimeni bogat dar nici sărac: că oboseală fi-va şi una şi alta. Şi cine vroi-va să mai guverneze? Cine vroi-va să se mai supună? Şi una, şi alta, fi-vor obositoare.
> Nici un cioban, dar turma - una. Toţi vor vroi acelaşi lucru, toţi vor fi egali; oricine simţi-va altfel, de bunăvoie va intra-n azilul de nebuni.*[9]

Pentru oamenii societăţilor democrate este din ce în ce mai greu să mai ia în serios în viaţa publică problemele cu un adevărat conţinut moral. Moralitatea implică distincţie între superior şi inferior, între bine şi rău, ceea ce pare să violeze principiul democratic al toleranţei. Din acest motiv ultimul om ajunge să fie preocupat în primul rând de sănătatea şi siguranţa sa personală pentru că acestea nu sunt surse de controverse. Astăzi, în America, ne simţim îndreptăţiţi să criticăm

* Nietzsche, *Aşa grăit a Zarathustra*, versiunea românească de Victoria Ana Tăuşan, EDINTER. Bucureşti, 1991.

pe cineva că fumează, dar nu pentru că are anumite convingeri religioase sau un anumit comportament moral. Pentru americani, sănătatea fizică – ceea ce ei mănâncă şi beau, exerciţiul fizic şi forma în care se află – a devenit o mult mai mare obsesie decât problemele morale care-i chinuiau pe înaintaşii lor.

Punând autoconservarea pe primul plan, ultimul om seamănă cu sclavul din lupta sângeroasă de la începutul istoriei descrisă de Hegel. Dar situaţia ultimului om este înrăutăţită în urma întregului proces istoric care s-a petrecut de atunci încoace, complexei evoluţii cumulative a societăţii umane spre democraţie. Pentru că, după părerea lui Nietzsche, o fiinţă vie nu poate fi sănătoasă, puternică sau productivă fără să aibă un anumit orizont, adică o serie de valori şi credinţe care sunt acceptate în mod absolut, fără a fi tăgăduite. "Nici un artist nu-i va face portretul, nici un general nu-i va obţine victorii şi nici o naţiune nu-şi va câştiga libertatea" fără un asemenea orizont, fără a-şi iubi munca infinit mai mult decât merită ea să fie iubită.[10]

Dar faptul că sunt conştienţi de ceea ce înseamnă istoria face această dragoste imposibilă. Pentru că istoria ne învaţă că au existat nenumărate orizonturi în trecut – civilizaţii, religii, coduri etice, „sisteme de valori". Oamenii care trăiau în cadrul lor, lipsiţi de conştiinţa noastră modernă a istoriei, credeau că orizontul lor este singurul posibil. Cei care apar târziu în cadrul acestui proces, cei care trăiesc epoca bătrâneţii omenirii, nu pot fi la fel de lipsiţi de spirit critic. Învăţământul modern, acel învăţământ universal care are rolul decisiv în pregătirea societăţilor pentru lumea economică modernă, îi eliberează pe oameni de ceea ce-i lega de tradiţie şi autoritate. Ei realizează că orizontul lor este un simplu miraj care dispare pe măsură ce te apropii de el, făcându-i loc altuia. De aceea este omul modern *ultimul* om: pe el experienţa istoriei l-a sleit de puteri, şi-a pierdut iluziile după ce a văzut de aproape valorile.

Cu alte cuvinte, învăţământul modern stimulează o anumită tendinţă către relativism, adică, spre doctrina care spune că toate orizonturile şi sistemele de valori sunt determinate de timpul şi locul lor şi că nici unul nu este adevărat, ci reflectă prejudecăţile sau interesele celor care le susţin. Doctrina care spune că nu există nici o concepţie privilegiată se potriveşte foarte bine cu dorinţa omului democrat de a crede că felul lui de viaţă este la fel de bun ca oricare altul. În acest context, relativismul nu duce la eliberarea celor mari sau puternici ci a celor mediocri cărora li se spune că nu au de ce să se ruşineze.[11] Sclavul de la începuturile istoriei nu a vrut să-şi rişte viaţa în bătălia sângeroasă pentru că era fricos din instinct. Omul de la sfârşitul istoriei *ştie* că nu are rost să-şi rişte viaţa pentru o cauză, pentru că el înţelege că istoria este plină de bătălii fără rost, oamenii luptându-se de-a lungul timpului pentru că erau creştini sau musulmani, protestanţi sau catolici, germani sau francezi. Loialitatea care-i mâna pe oameni către acte disperate de curaj sau sacrificiu s-a dovedit a fi o prejudecată stupidă prin prisma evoluţiei ulterioare a istoriei. Oamenii care au beneficiat de o educaţie modernă sunt mulţumiţi să stea

acasă, felicitându-se că dau dovadă de vederi largi şi lipsă de fanatism. După cum spune Zarathustra despre ei. „Pentru că astfel vorbiţi voi: Adevăraţi suntem pe de-a-ntregul şi lipsiţi de orice credinţă sau superstiţie. Aşa vă umflaţi piepturile – dar vai, ele sunt goale pe dinăuntru!"[12]

Există mulţi oameni în societăţile democrate contemporane, mai ales printre tineri, care nu se mulţumesc să fie încântaţi de spiritul lor tolerant şi care ar dori să „aibă un orizont". Adică, vor să-şi găsească o credinţă şi să se dedice unor valori mai profunde decât simplul liberalism, valori ca cele oferite de religiile tradiţionale. Dar sunt confruntaţi cu un obstacol aproape imposibil de trecut. Libertatea de alegere a credinţei este probabil mai mare decât în orice altă societate de-a lungul istoriei: pot deveni musulmani, budişti, teozofişti, adepţi ai lui Krishna sau discipoli ai lui Lyndon La Rouche, ca să nu mai vorbim de opţiunile tradiţionale de a fi catolici sau baptişti. Dar însăşi varietatea aceasta este ameţitoare şi cei care se decid asupra unei căi sau alteia o fac fiind în acelaşi timp conştienţi de numărul imens de căi care rămân neexplorate. Ei seamănă cu acel personaj al lui Woody Allen, Mickey Sachs care, când află că are cancer în ultima fază, se angajează într-o cursă disperată prin supermagazinul religiilor lumii. Ceea ce-l împacă cu viaţa în cele din urmă nu este mai puţin arbitrar: îl ascultă pe Louis Armstrong cântând *Potato Head Blues* şi decide că există lucruri de valoare până la urmă.

Când comunităţile erau legate între ele de o singură credinţă lăsată de predecesori demult dispăruţi, autoritatea acestei credinţe era considerată de la sine ca bună şi devenea elementul constitutiv al caracterului moral al unei persoane. Credinţa îl lega pe individ de familie şi de ceilalţi membri ai societăţii în general. O asemenea opţiune făcută acum într-o societate democrată implică prea puţine cheltuieli sau consecinţe, dar produce mai puţine satisfacţii. Credinţa mai degrabă îi separă decât îi uneşte pe oameni, pentru că există atât de multe alternative. Poţi să te alături unei mici comunităţi de credincioşi dintre multe altele, dar este prea puţin probabil ca aceasta să coincidă cu comunitatea în care munceşti şi trăieşti. Şi când credinţa devine incomodă – când eşti scos de pe testamentul părinţilor sau când îl surprinzi pe guru în flagrant delict – credinţa dispare ca un capriciu al adolescenţei.

Interesul lui Nietzsche pentru ultimul om şi-a găsit ecoul în gândirea multor filozofi moderni care au studiat cu multă atenţie caracterul societăţilor democrate.[13] Tocqueville, de exemplu, a anticipat problema ridicată de Nietzsche şi anume, dacă stilul de viaţă al stăpânului nu avea să dispară o dată cu apariţia democraţiei. Stăpânul care făcea legea pentru el însuşi şi pentru ceilalţi, care nu era obligat doar să i se supună, era în acelaşi timp mai nobil şi mai satisfăcut decât sclavul. De aceea, Tocqueville privea caracterul foarte privat al vieţii din America democrată ca pe o problemă dificilă ce putea duce la atrofierea legăturilor morale care existaseră între oameni în societăţile predemocratice. Ca şi Nietzsche după el, Tocqueville se temea

că desființarea relației formale dintre stăpâni și sclavi nu avea să-i facă pe aceștia din urmă să-și fie propriii stăpâni, ci că avea să-i înrobească într-o nouă sclavie.

> Încerc să descopăr noile forme sub care ar putea să mai apară în lume despotismul. Primul lucru care atrage atenția este multitudinea de oameni, toți egali și asemănători, care se străduiesc neîncetat să-și procure plăcerile meschine cu care-și hrănesc viața. Fiecare dintre ei, trăind separat, este străin de soarta celorlalți; copiii și prietenii săi sunt pentru el toată omenirea. Cât despre restul compatrioților săi, el este lângă ei, dar nu-i vede; îi atinge, dar nu-i simte; el există numai în și pentru el însuși; și dacă familia încă îi rămâne apropiată, se poate spune în orice caz că și-a pierdut patria.
> Deasupra rasei omenești se află o imensă putere tutelară, care-și asumă răspunderea de a-i asigura gratificarea și de a veghea asupra sorții ei. Această putere este absolută, meticuloasă, bine reglată, prevăzătoare și blândă. Ar putea fi considerată ca o autoritate părintească dacă, asemeni acelei autorități, ar avea ca obiectiv să-i pregătească pe oameni pentru maturitate; dar ea, dimpotrivă, caută să-i țină într-o copilărie perpetuă; este foarte mulțumită că oamenii se simt bine, cu condiția ca ei să nu se gândească la altceva decât la a se simți bine.[14]

Într-o țară mare ca America, datoriile cetățenești sunt minime și dimensiunea individului comparată cu imensitatea țării l-a făcut pe acesta din urmă să nu se prea considere ca fiindu-și propriul stăpân, ci slab și neputincios înaintea evenimentelor pe care nu le poate controla. Cu excepția nivelului celui mai abstract și teoretic, ce vrem să spunem oare când afirmăm că oamenii își sunt propriii stăpâni?

Tocqueville l-a anticipat pe Nietzsche atunci când și-a dat seama ce se pierde când societățile treceau de la aristocrație la democrație. Aceasta din urmă producea mai puține lucruri frumoase și inutile care erau tipice pentru societățile aristocratice, de la poezii și teorii metafizice până la ouăle Fabergé; pe de altă parte ea producea în imense cantități lucruri care sunt utile dar urâte: mașini-unelte, autostrăzi, automobile Toyota Camry și case prefabricate. (America modernă a reușit să facă în așa fel încât tinerii ei cei mai deștepți și mai privilegiați să producă lucruri care nu sunt nici frumoase, nici utile, adică tone de litigii realizate de avocați an de an.) Dar pierderea rafinamentului și a meșteșugului nu înseamnă nimic în comparație cu pierderea anumitor capacități umane în sfera morală și teoretică, capacități care erau întreținute de ethosul liber, antiutilitar al societăților aristocratice. Într-un faimos pasaj care se referă la matematicianul și scriitorul religios Pascal, Tocqueville spune:

> Dacă Pascal nu s-ar fi gândit la altceva decât la un mare câștig, sau chiar dacă nu l-ar fi interesat decât faima, nu pot să cred că ar fi fost vreodată capabil

să-şi adune toate puterile minţii aşa cum a făcut-o, pentru mai buna dezvăluire a celor mai ascunse lucruri ale Creaţiei. Când îl văd rupându-şi sufletul de toate grijile vieţii pentru a-l dedica în întregime acestor cercetări şi tăind prematur legăturile dintre trup şi viaţă, murind de bătrâneţe înainte de a împlini patruzeci de ani, rămân uimit şi înţeleg că numai o cauză extraordinară poate produce eforturi extraordinare ca acestea.[15]

Pascal, care a descoperit în copilărie de unul singur teoremele lui Euclid, s-a izolat într-o mânăstire la vârsta de treizeci şi unu de ani. El avea un rând de cuie prinse de scaun pentru ca atunci când şedea sau când oamenii veneau să-i ceară sfatul şi simţea că-i face plăcere conversaţia, să se lase pe scaun pentru a-şi mortifica trupul.[16] Pascal, la fel ca şi Nietzsche, a fost bolnăvicios de-a lungul întregii sale vieţi de adult şi totuşi a putut să scrie în anii dinainte de moartea sa cele mai profunde meditaţii din cadrul tradiţiei spirituale occidentale. Faptul că o carieră atât de promiţătoare în utilul domeniu al matematicii a putut fi sacrificată contemplaţiei religioase l-a înfuriat în mod deosebit pe un biograf american, care spunea că, dacă Pascal „nu ar fi luat-o razna... el ar fi putut să se realizeze pe deplin, în loc să lase să se sufoce tot ce avea mai bun sub o masă de misticism fără sens şi de platitudini asupra nefericirii şi demnităţii omului."[17]

„Odinioară, toată lumea era nebună" spune cel mai subtil dintre ultimii oameni.

Dacă Nietzsche se temea cel mai mult că „felul de viaţă american" avea să învingă, Tocqueville se resemnase cu ideea inevitabilităţii sale şi era mulţumit că acesta avea să se răspândească în lume. Spre deosebire de Nietzsche, el era sensibil la micile îmbunătăţiri ale vieţii marii mase a oamenilor într-o democraţie. Şi în orice caz, el simţea că mersul spre democraţie era atât de inexorabil încât rezistenţa în faţa lui era fără speranţă şi totodată contraproductivă: în cel mai bun caz puteai spera să-i înveţi pe partizanii fervenţi ai democraţiei că existau alternative serioase la ea, şi ele se puteau păstra prin moderarea democraţiei înseşi.

Alexandre Kojève împărtăşea credinţa lui Tocqueville că democraţia modernă era inevitabilă, chiar dacă şi el vedea cu ce preţ. Pentru că, dacă omul este definit de dorinţa sa de a lupta pentru recunoaştere şi prin munca sa care supune natura şi dacă la sfârşitul istoriei el dobândeşte atât recunoaşterea umanităţii sale cât şi abundenţa materială, atunci „Omul propriu-zis" va înceta să existe pentru că va fi încetat să muncească şi să lupte.

De aceea, dispariţia Omului la sfârşitul istoriei nu este o catastrofă cosmică; lumea naturală continuă să fie ceea ce a fost întotdeauna. Şi de aceea nu este nici o catastrofă biologică: Omul continuă să existe ca un animal în *armonie* cu Natura sau cu o Fiinţă dată. Ceea ce dispare este Omul propriu-zis – adică Acţiunea care neagă ceea ce este dat şi Eroarea, sau în general vorbind, Subiectul *opus* Obiectului...[18]

Sfârşitul istoriei ar însemna sfârşitul războaielor şi al revoluţiilor sângeroase. Fiind de acord în privinţa scopurilor lor, oamenii nu vor mai avea cauze majore pentru care să lupte.[19] Ei îşi vor satisface nevoile prin activitatea economică, dar nu vor mai trebui să-şi rişte viaţa în luptă. Cu alte cuvinte, ei vor redeveni animale, aşa cum erau înainte ca lupta sângeroasă să aibă loc în istorie. Un câine este mulţumit să doarmă la soare toată ziua dacă este hrănit, pentru că el nu este nemulţumit de condiţia sa. El nu-şi face probleme că alţi câini o duc mai bine decât el, sau că activitatea sa de câine a stagnat sau că undeva în lume câinii sunt oprimaţi. Dacă omul ajunge să trăiască într-o societate în care el a reuşit să desfiinţeze injustiţia, viaţa sa va semăna cu aceea a câinelui.[20] Deci, viaţa omenească implică un curios paradox: se pare că are nevoie de nedreptate, pentru că lupta împotriva ei este ceea ce trezeşte ceea ce este mai nobil în om.

Spre deosebire de Nietzsche, Kojève nu s-a dezlănţuit împotriva revenirii la animalitate la sfârşitul istoriei; mai curând, el a fost mulţumit că a putut să-şi petreacă restul vieţii lucrând în cadrul acelui sistem birocratic destinat să supravegheze construirea ultimului cămin al ultimului om, Comisia Europeană. Într-o serie de note de subsol ironice la prelegerile sale despre Hegel, el arăta că sfârşitul istoriei însemna de asemenea sfârşitul artei şi al filozofiei şi implicit, sfârşitul activităţii vieţii sale. Nu avea să mai fie posibil să creezi marea artă care era destinată să cuprindă cele mai înalte aspiraţii ale unei epoci, ca *Iliada* lui Homer, madonele lui Da Vinci şi Michelangelo sau giganticul Buddha din Kamakura, pentru că nu vor mai fi noi epoci şi nici un fel de particularităţi distincte pe care artiştii să le înfăţişeze. Ei ar putea scrie nenumărate poezii despre frumuseţea primăverii şi despre sânul feciorelnic al unei tinere fete, dar nu ar mai putea spune nimic esenţial nou în privinţa condiţiei umane. Filozofia de asemenea va deveni imposibilă, o dată ce sistemul hegelian a dobândit statutul de adevăr. „Filozofia" viitorului, dacă ar dori să spună ceva diferit de Hegel, nu ar mai putea spune nimic nou ci doar ar repeta vechi forme de ignoranţă.[21] Dar mai mult, „Ceea ce putea să dispară... nu este numai filozofia sau căutarea înţelepciunii discursive ci însăşi Înţelepciunea. Pentru aceste animale postistorice nu va mai exista nici o *înţelegere* [discursivă] a lumii şi a individului.[22]

Revoluţionarii care s-au luptat cu *Securitatea* lui Ceauşescu în România, curajoşii studenţi chinezi care au stat în faţa tancurilor în Piaţa Tienanmen, lituanienii care s-au luptat cu Moscova pentru independenţa lor naţională, ruşii care şi-au apărat parlamentul şi preşedintele au fost cei mai liberi şi de aceea cei mai umani dintre oameni. Ei erau foşti sclavi care se dovediseră în stare să-şi rişte viaţa într-o luptă sângeroasă pentru a se elibera. Dar când ei în cele din urmă reuşesc, după cum este şi normal să se întâmple, ei vor crea o societate democrată stabilă în care lupta şi munca în vechea accepţie nu mai sunt necesare şi în care posibilitatea de a mai fi la fel de liberi şi de umani ca în luptele lor revoluţionare a fost desfiinţată.[23] Astăzi, îşi imaginează că vor fi fericiţi când vor ajunge în ţara

făgăduită, pentru că multe din nevoile şi dorinţele care există în România şi China de astăzi vor fi îndeplinite. Într-o bună zi şi ei vor avea maşini de spălat vasele şi aparate video şi automobile personale. Dar vor fi ei şi *mulţumiţi* de ei înşişi? Sau se va dovedi că satisfacţia omului, spre deosebire de fericirea sa, se năştea nu din scop în sine, ci din lupta şi efortul care duceau la îndeplinirea acestuia?

Când Zarathustra vorbea mulţimii despre ultimul om, s-a auzit un vuiet: „Dă-ni-l pe acesta, cel din urmă om, o, Zarathustra!", „Fă-ne să fim noi acei din urmă oameni!" strigau ei. Viaţa ultimului om este o viaţă de siguranţă fizică şi abundenţă materială, exact ce le place politicienilor occidentali să promită electoratului lor. Numai atâta să fi însemnat istoria omenească din aceste ultime milenii? Trebuie să ne fie teamă că vom fi şi fericiţi *şi* satisfăcuţi de condiţia noastră, nemaifiind fiinţe omeneşti ci animale din specia *homo sapiens*? Sau există primejdia de a fi fericiţi la un anumit nivel, dar totuşi nemulţumiţi de noi înşine în alte privinţe şi deci capabili să târâm lumea înapoi în istorie cu toate războaiele, nedreptăţile şi revoluţiile ei?

29
Liberi şi inegali

Este foarte greu pentru aceia dintre noi care cred în democraţia liberală să meargă prea departe pe drumul pe care-l urma Nietzsche. El se opunea deschis democraţiei şi raţiunii pe care aceasta se baza. El spera în naşterea unei noi morale care să-i favorizeze pe cei puternici faţă de cei slabi, care să sporească inegalitatea socială şi chiar să promoveze un anumit tip de cruzime. Pentru a-i fi fideli lui Nietzsche ar trebui să ne întărim trupul şi spiritul. Nietzsche – ale cărui degete se învineţeau iarna pentru că refuza să-şi încălzească încăperea şi care, chiar în anii dinainte de a înnebuni, nu avea decât o singură zi din zece fără dureri de cap înfrozitoare – ne arată calea unei vieţi care nu este îndulcită nici de confort nici de liniştc.

Pe de altă parte, suntem gata să-i acceptăm multe din profundele observaţii psihologice, chiar dacă îi respingem morala. Felul în care dorinţa de justiţie şi pedeapsă este prea adesea ancorată în resentimentul celor slabi faţă de cei puternici, potenţialele efecte de slăbire a spiritului pe care le pot avea compasiunea şi egalitatea, faptul că anumiţi indivizi în mod deliberat *nu* caută confortul şi siguranţa şi nu sunt satisfăcuţi de felul în care este înţeleasă fericirea în cadrul tradiţiei utilitare anglo-saxone, felul în care lupta şi riscul sunt părţi constitutive ale sufletului omenesc, relaţia dintre dorinţa de a fi superior altora şi posibilitatea desăvârşirii individuale şi a învingerii slăbiciunilor – toate aceste observaţii pot fi considerate drept reflecţii exacte asupra condiţiei omeneşti, pe care le putem accepta fără să ne despărţim de tradiţiile creştine şi liberale în care trăim.

Într-adevăr, observaţiile psihologice ale lui Nietzsche nu ne sunt străine pentru că el vorbeşte de dorinţa de recunoaştere. Principala preocupare a lui Nietzsche pare să fie de fapt viitorul *thymos*-ului – capacitatea omului de a pune preţ pe lucruri şi pe sine însuşi – pe care Nietzsche o vede ameninţată de simţul istoric al omului şi de răspândirea democraţiei. Aşa cum filozofia lui Nietzsche poate fi văzută în general ca o radicalizare a istoricismului hegelian, la fel psihologia sa poate fi văzută ca o radicalizare a accentului pus de Hegel pe recunoaştere.

Chiar dacă nu suntem obligaţi să împărtăşim ura lui Nietzsche pentru democraţia liberală, putem să ne folosim de ideile sale referitoare la relaţia incomodă dintre democraţie şi dorinţa de recunoaştere. Adică, în măsura în care democraţia liberală reuşeşte să elimine *megalothymia* din viaţă şi s-o înlocuiască cu consumul raţional, noi vom deveni ultimii oameni. Dar oamenii se vor ridica împotriva acestei idei. Adică, ei vor fi revoltaţi de ideea de a fi membrii nediferenţiaţi ai statului universal şi omogen, fiecare la fel cu celălalt oriunde în lume. Ei doresc să fie mai degrabă cetăţeni decât *burghezi*, găsind că viaţa de sclavie fără stăpân, viaţa

consumului raţional – este, în cele din urmă, plicticoasă. Ei vor dori să aibă *idealuri* pentru care să trăiască şi să moară, chiar dacă cele mai mari idealuri au fost în mare măsură deja realizate aici pe pământ, ei vor dori să-şi rişte viaţa chiar dacă sistemul internaţional de state a reuşit să desfiinţeze posibilitatea războiului. Aceasta este „contradicţia" pe care democraţia liberală nu a rezolvat-o încă.

Democraţia liberală ar putea fi, în timp, răsturnată fie de excesul de *megalothymie*, fie de excesul de *izothymie* – adică, de dorinţa fanatică de recunoaştere egală. Intuiţia îmi spune că prima dintre cele două va reprezenta în final o ameninţare mai mare pentru democraţie. O civilizaţie care se complace într-o *izothymie* fără limite, care caută cu fanatism să elimine fiecare manifestare de recunoaştere inegală, se va lovi repede de limitele pe care le impune însăşi natura. Ne găsim la sfârşitul unei perioade în care comunismul a încercat să utilizeze puterea statului pentru a elimina inegalitatea economică şi făcând astfel a subminat chiar baza vieţii economice moderne. Dacă pasiunile izothymotice de mâine vor încerca să scoată în afara legii diferenţele dintre urât şi frumos, sau să pretindă că o persoană fără picioare nu este numai spiritual dar şi fizic egala cuiva cu trupul întreg, atunci acest argument va ajunge în timp să se discrediteze, la fel cum s-a întâmplat şi cu comunismul. Dar acest lucru nu are de ce să ne bucure în mod deosebit, pentru că discreditarea lipsei de temei a premiselor izothymotice ale marxism-leninismului a luat cam un secol şi jumătate. Dar, în cazul acesta, natura este un aliat şi oricât ai încerca să o goneşti, *taman usque recurrit* – ea se va întoarce acolo de unde ai încercat s-o alungi.

Pe de altă parte, natura va contribui la păstrarea unui grad substanţial de *megalothymie* chiar şi în lumea noastră egalitară, democrată. Pentru că Nietzsche gândea foarte corect când considera că un anumit grad de *megalothymie* este o condiţie absolut necesară a vieţii înseşi. O civilizaţie lipsită de oameni care să vrea să fie recunoscuţi ca fiind superiori altora, care nu ar afirma într-un fel sau altul că această dorinţă e şi bună şi sănătoasă, ar avea prea puţină artă sau literatură, muzică sau viaţă intelectuală. Aceasta ar fi guvernată de persoane incompetente pentru că prea puţini oameni de calitate ar mai alege o funcţie publică. Nu ar dispune de prea mult dinamism economic; meseriile şi industriile ar fi mediocre şi neevoluate, iar tehnologia de mâna a doua. Şi ceea ce ar fi mai grav, nu ar fi capabilă să se apere de civilizaţiile pătrunse de *megalothymie*, ai căror cetăţeni ar fi gata să renunţe la confort şi siguranţă şi care nu se tem să-şi rişte viaţa pentru a putea domina. *Megalothymia* este, aşa cum a fost întotdeauna, un fenomen ambiguu din punct de vedere moral; atât lucrurile bune ale vieţii, cât şi cele rele provin din aceasta în mod simultan şi necesar. Dar dacă democraţia liberală va fi răsturnată de către *megalothymie*, acest lucru se va întâmpla pentru că democraţia liberală are nevoie de *megalothymie* şi nu va supravieţui niciodată numai pe baza recunoaşterii egale şi universale.

De aceea, nu este deloc surprinzător că o democraţie liberală contemporană ca SUA lasă o considerabilă libertate de acţiune celor care doresc să fie recunoscuţi drept superiorii altora. Efortul democraţiei de a exila *megalothymia* sau de a o converti în *izothymie* a fost, în cel mai bun caz, incomplet. Într-adevăr, sănătatea şi stabilitatea democraţiei în timp se datorează, se pare, calităţii şi cantităţii formelor de defulare a *megalothymiei* care sunt la dispoziţia cetăţenilor săi. Aceste supape canalizează energia latentă în *thymos* şi o utilizează în scopuri productive, având de asemenea funcţia unor legături la pământ care lasă să se scurgă excesul de energie care altfel ar putea să dezbine comunitatea.

Prima şi cea mai importantă dintre aceste căi de defulare într-o societate liberală este libera iniţiativă şi alte forme de activitate economică. Scopul principal al muncii este în primul rând de a satisface „sistemul de necesităţi" – dorinţa deci, mai curând decât *thymos*-ul. Dar după cum am văzut mai înainte, ea devine repede şi o arenă de desfăşurare a luptei thymotice: comportamentul întreprinzătorilor şi al industriaşilor nu poate fi înţeles numai ca o problemă de satisfacere a unei nevoi egoiste. Capitalismul nu numai că permite, dar şi necesită o formă ordonată şi sublimă de *megalothymie* în lupta dintre companii de a fi mai bune decât rivalele lor. La nivelul la care acţionează întreprinzători ca Henry Ford, Andrew Carnegie sau Ted Turner consumul nu este un motiv semnificativ; în fond cât de multe maşini şi cât de multe neveste poţi să ai? Asemenea oameni sunt desigur „lacomi" de sume din ce în ce mai mari de bani, dar banii sunt doar un simbol al capacităţii lor ca întreprinzători, decât un mijloc de a obţine bunuri pentru consumul propriu. Ei nu-şi riscă viaţa dar îşi pun în joc averea, statutul şi reputaţia de dragul unui anumit fel de glorie; ei muncesc din greu şi dau la o parte micile plăceri de dragul celor mai mari şi mai greu de atins; cel mai adesea roadele muncii lor sunt produse de maşini care demonstrează o uluitoare dominare asupra celui mai de neînvins stăpân, natura; şi dacă ei nu dau dovadă de un spirit civic clasic, ei participă neapărat la lumea socială constituită de societatea civică. Întreprinzătorul capitalist descris de Joseph Schumpeter nu este, aşadar, ultimul om al lui Nietzsche.

Ţine de însăşi structura ţărilor capitaliste democrate, precum SUA, ca naturile cele mai talentate şi mai ambiţioase să vrea să intre mai curând în afaceri decât în politică, în armată, în învăţământul universitar sau în rândurile clerului. Şi după cât se pare, nu este deloc rău pentru stabilitatea pe termen lung a politicii democratice ca activitatea economică să constituie o preocupare pentru o viaţă întreagă a unor persoane atât de ambiţioase. Şi nu numai pentru că asemenea oameni creează prosperitatea care se propagă în întreaga economie, ci pentru că astfel de oameni sunt ţinuţi în afara politicii şi a activităţii militare. În activităţi ca acestea din urmă spiritul lor neliniştit i-ar putea face să propună inovaţii acasă şi aventuri în străinătate care ar avea consecinţe dezastruoase pentru regimul respectiv. Desigur, aceasta a fost şi intenţia primilor fondatori ai liberalismului, care sperau să echilibreze astfel interesele cu pasiunile. Republicile antice precum Sparta, Atena

şi Roma erau admirate pentru patriotismul şi spiritul civic pe care le generau: ele produceau mai degrabă cetăţeni decât *burghezi*. Dar pe vremea aceea, cu mult înainte de Revoluţia industrială, cetăţenii lor nu prea aveau de ales: viaţa unui negustor era total lipsită de glorie, dinamism, inovaţie sau talent; urmai aceleaşi căi, pe care le urmaseră tatăl şi bunicul tău, fie că erai negustor, fie că erai meşteşugar. Nu este deci de mirare că ambiţiosul Alcibiade a intrat în politică şi, respingând sfatul prudentului Nicias, a invadat Sicilia cauzând mari pierderi statului atenian. Fondatorii liberalismului modern au înţeles, de fapt, că dorinţa de recunoaştere a lui Alcibiade ar fi fost mai bine orientată către fabricarea primei maşini cu aburi sau a primului microprocesor.

Posibilităţile thymotice ale vieţii economice nu trebuie înţelese într-un fel îngust. Proiectul cuceririi naturii prin intermediul ştiinţei moderne, care a fost intim legat de viaţa economică a capitalismului, este prin însăşi natura sa o activitate profund thymotică. El implică dorinţa de dominare a „materiilor aproape fără valoare ale naturii" şi strădania de a fi recunoscut ca superior altor oameni de ştiinţă cu care te afli în competiţie. Ştiinţa este departe de a fi o activitate lipsită de riscuri, pentru că natura este pe deplin capabilă să-şi ia revanşa sub forma armelor nucleare sau a viruşilor HIV.

Politica democratică oferă de asemenea o cale de defulare pentru naturile ambiţioase. Politica electorală este o activitate thymotică, de vreme ce intri în competiţie cu alţii pentru recunoaşterea publică plecând de la concepţii opuse asupra binelui şi răului, asupra dreptăţii şi a nedreptăţii. Dar cei care – ca Hamilton şi Madison – au formulat constituţiile moderne au înţeles pericolul potenţial al *megalothymiei* în politică şi felul în care ambiţia tiranică a distrus democraţiile antice. În consecinţă, ei i-au înconjurat pe conducătorii democraţiilor moderne cu o mulţime de instituţii de control al puterii lor. Prima şi cea mai importantă este desigur suveranitatea populară: un şef al executivului se consideră pe el însuşi *prim-ministru*, adică, primul dintre servitorii poporului şi nu stăpânul lui.[1] Ei trebuie să facă apel la pasiunile oamenilor fie că acestea sunt degradante sau nobile, fie că arată ignoranţă sau bună informare şi trebuie să facă o mulţime de lucruri umilitoare pentru a fi şi a rămâne aleşi. Rezultatul este că ei arareori conduc: ei reacţionează, administrează şi dirijează, dar sunt limitaţi din punct de vedere instituţional în aria lor de acţiune, aşa că este foarte greu să-şi lase amprenta personală asupra poporului pe care îl guvernează. Mai mult chiar, în democraţiile cele mai avansate marile probleme referitoare la guvernarea comunităţii s-au rezolvat deja, fapt reflectat de reducerea constantă a diferenţelor şi aşa destul de mici dintre partidele politice în SUA şi în alte ţări. Nu este sigur dacă acele naturi ambiţioase care în alte timpuri voiau să fie *stăpâni* sau oameni de stat ar fi atraşi de politica democrată.

În primul rând, domeniul politicii externe oferă oamenilor politici democraţi un grad de recunoaştere care nu poate fi găsit în principiu în nici un alt domeniu al vieţii sociale. Pentru că politica externă a fost prin tradiţie domeniul deciziilor

importante şi al luptei marilor idei, chiar dacă sfera acestor lupte este restrânsă acum de victoria democraţiei. Winston Churchill, guvernându-şi ţara până la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, s-a dovedit a fi un conducător la fel de iscusit ca oricare alt om politic din vremurile predemocrate şi, drept urmare, a primit recunoaşterea lumii întregi. Războiul Golfului din 1991 ne demonstrează că un om politic ca George Bush, inconsecvent şi confuz în problemele de politică internă, poate totuşi să creeze noi realităţi pe scena mondială prin exercitarea puterilor ce i le conferă constituţia ca şef de stat şi comandant suprem. Deşi numărul eşecurilor prezidenţiale din ultimele decenii a cam deteriorat imaginea acestei funcţii, un succes prezidenţial, cum este victoria într-un război, duce la o recunoaştere publică ce-i este inaccesibilă celui mai mare industriaş sau om de afaceri. Aşa că, politica democratică va continua să-i atragă pe aceia care nutresc ambiţia de a fi recunoscuţi ca oameni de excepţie.

Faptul că o mare lume istorică coexistă cu cea postistorică va face ca cea dintâi să-i atragă pe anumiţi indivizi exact pentru că aceasta continuă să fie un tărâm al luptei, războiului, injustiţiei şi sărăciei. Orde Wingate era nemulţumit şi nu-şi găsea locul în Marea Britanie din perioada interbelică, dar şi-a revenit ajutându-i pe evreii din Palestina să-şi organizeze o armată şi acordându-le asistenţă etiopienilor în lupta de cucerire a independenţei faţă de Italia; avea să moară într-un fel care i se potrivea, prăbuşindu-se cu avionul în 1943 în jungla Birmaniei în timpul luptei împotriva japonezilor. Un om ca Régis Debray şi-a găsit căi de defulare a zbuciumului său thymotic în afara Franţei prospere şi burgheze, luptând în jungla boliviană alături de Che Guevara. Este probabil util pentru democraţiile liberale că există o Lume a treia care să absoarbă energiile şi ambiţiile unor asemenea oameni; este cu totul altă problemă dacă acest lucru este bun şi pentru Lumea a treia.

În afara domeniului economic şi al vieţii politice, *megalothymia* îşi găseşte căi de eliberare din ce în ce mai mult în activităţi pur formale cum sunt sporturile, alpinismul, cursele de automobile şi alte activităţi de acelaşi fel. O competiţie atletică nu are nici un alt „sens" decât acela de a-i face pe unii învingători şi pe alţii învinşi – cu alte cuvinte, ea satisface dorinţa de a fi recunoscut superior. Nivelul sau tipul competiţiei este complet arbitrar, la fel ca şi regulile tuturor activităţilor sportive. Să ne gândim la alpinism ai cărui pasionaţi provin aproape invariabil din ţări postistorice. Pentru a fi în formă, ei trebuie să se antreneze permanent; partea superioară a corpului alpiniştilor solitari este atât de dezvoltată încât, dacă nu au grijă, muşchii pot smulge tendoanele de pe os. În timpul ascensiunilor, alpiniştii care urcă în Himalaya trebuie să supravieţuiască acceselor de dizenterie şi furtunilor de zăpadă în corturi mici pe colinele de la poalele munţilor din Nepal. Rata mortalităţii pentru cei care fac ascensiuni mai sus de 4000 de metri este semnificativă; în fiecare an, cam o duzină de oameni îşi pierd viaţa pe vârfuri ca Montblanc sau Matterhorn. Pe scurt, şi-au reconstituit toate condiţiile luptei istorice: pericolul, boala, efortul deosebit şi în final, riscul morţii violente. Dar scopul

a încetat a mai fi unul istoric, fiind acum unul pur formal: de exemplu, să fii primul american sau german care urcă pe K-2 sau Nanga Parbat şi, când acest lucru s-a realizat, să fii primul care urcă fără oxigen etc.

Pentru cea mai mare parte a Europei postistorice, Cupa Mondială a înlocuit competiţia militară ca principală modalitate de manifestare a efortului naţionalist de a fi pe primul loc. Cum spunea Kojève odată, scopul lui era de a reînfiinţa Imperiul Roman, dar de data aceasta sub forma unei echipe internaţionale de fotbal. Probabil că nu este o întâmplare că în zona cea mai postistorică a SUA, California, există cea mai obsesivă căutare a unor activităţi recreative de mare risc care nu au alt scop decât acela de a-l scoate pe practicant din tihna existenţei burgheze: căţăratul pe stânci, deltaplanul, paraşutismul, cursele maraton, cursele de rezistenţă şi aşa mai departe. Pentru că acolo unde formele tradiţionale de luptă cum ar fi războiul nu mai sunt posibile şi unde prosperitatea materială tot mai răspândită face ca lupta economică să nu mai fie necesară, indivizii thymotici încep să caute alt fel de activităţi *lipsite de conţinut* prin care să dobândească recunoaşterea.

Într-o altă notă de subsol ironică la prelegerile despre Hegel, Kojève observă că în urma unui voiaj şi a unei poveşti de dragoste trăită de el în Japonia în 1958, a fost obligat să-şi revizuiască opinia anterioară că omul va înceta să mai fie uman şi se va întoarce la starea de animalitate. El susţinea că după venirea la putere a shogunului Hideyoshi în secolul al XV-lea, Japonia a cunoscut o stare de pace internă şi externă care aducea foarte mult cu sfârşitul istoriei postulat de Hegel. Clasele sociale nu se aflau în conflict şi nici nu trebuiau să muncească din greu. Dar în loc de a se deda instinctiv dragostei sau jocului precum animalele tinere – cu alte cuvinte, în loc să se transforme într-o societate a ultimilor oameni – japonezii au demonstrat că este posibil să fii uman prin inventarea unei serii de arte formale lipsite de orice conţinut, cum ar fi teatrul Nō, ceremonia ceaiului, arta aranjamentului floral etc.[2] O ceremonie a ceaiului nu serveşte nici unui scop economic sau politic; chiar semnificaţia sa simbolică s-a pierdut în timp. Şi totuşi este un domeniu de manifestare a *megalothymiei* sub forma snobismului pur: există şcoli rivale de ceremonie a ceaiului şi a aranjamentului floral, cu propriii lor maeştri şi novici, cu propriile tradiţii şi canoane (care stabilesc ce este mai bun şi ce este mai rău). Exact formalismul acestor activităţi – crearea unor reguli şi valori fără nici un scop utilitar, ca în cazul sporturilor – este ceea ce i-a sugerat lui Kojève posibilitatea unei activităţi specific *umane* chiar şi după sfârşitul istoriei.

Kojève sugera în glumă că în loc să se occidentalizeze Japonia, se va *japoniza* Occidentul, inclusiv Rusia (proces care se află acum în plină desfăşurare, deşi nu în sensul în care o spusese Kojève). Cu alte cuvinte, într-o lume în care problemele cele mai importante s-au rezolvat, un snobism pur formal ar putea să devină principala formă de exprimare a *megalothymiei*, a dorinţei omului de a fi recunoscut ca fiind mai bun decât semenii săi.[3] În Statele Unite, tradiţiile noastre utilitare sunt un obstacol chiar şi în calea artelor frumoase de a deveni pur formale. Artiştilor le

place să creadă că sunt angajaţi şi din punct de vedere social nu numai estetic. Dar sfârşitul istoriei va însemna, printre altele, şi sfârşitul întregii arte care poate fi considerată utilă din punct de vedere social şi, drept urmare, activitatea artistică va coborî în formalismul artelor japoneze tradiţionale.

Acestea sunt deci căile de defulare a *megalothymiei* în democraţiile liberale contemporane. Lupta de a fi recunoscut drept superior nu a dispărut din viaţa omenească, dar manifestările şi sfera lor s-au schimbat. În loc să caute recunoaşterea pentru că au cunoscut alte ţări şi popoare, indivizii megalothymotici încearcă să cucerească Annapurna, să învingă SIDA sau să stăpânească tehnica litografiei cu raze X. De fapt, singurele forme de *megalothymie* care nu sunt permise în societăţile contemporane sunt acelea care duc la tirania politică. Diferenţa dintre aceste societăţi şi cele aristocratice dinaintea lor este că *megalothymia* nu a fost alungată, ci lăsată să se manifeste subteran. Societăţile democrate pornesc de la afirmaţia că toţi oamenii sunt creaţi egali şi ethosul lor predominant este unul al egalităţii. Deşi nimeni nu este împiedicat din punct de vedere juridic să vrea să fie recunoscut drept superior, nimeni nu este totuşi încurajat s-o facă. Astfel, acele manifestări ale *megalothymiei* care au supravieţuit în demonstraţiile moderne se află într-o anumită tensiune cu idealurile pe care societatea le afirmă în public.

30
Drepturi perfecte şi îndatoriri imperfecte

Chiar dacă a candida la funcţia de preşedinte sau escaladarea Everestului pot atrage anumite firi ambiţioase, există şi un alt domeniu vast al vieţii contemporane care oferă o satisfacţie ceva mai obişnuită dorinţei de recunoaştere. Acest domeniu este cel al comunităţii, al vieţii comunitare sub nivelul naţiunii.

Atât Tocqueville cât şi Hegel au subliniat importanţa vieţii de asociaţie ca focar al spiritului civic în statul modern. În marile state-naţiuni moderne pentru marea masă a populaţiei, faptul de a fi cetăţean se limitează la votarea reprezentanţilor o dată la câţiva ani. Guvernul este distant şi impersonal într-un sistem în care cei care participă direct la procesul politic sunt numai cei ce candidează la funcţii şi poate, organizatorii campaniei electorale şi ziariştii care-şi fac din politică o profesie. Acest lucru contrastează puternic cu situaţia micilor republici ale antichităţii care pretindeau participarea directă a tuturor cetăţenilor la viaţa comunităţii, de la luarea deciziilor politice până la serviciul militar.

În vremurile moderne, dreptul cetăţeanului se exercită cel mai bine prin aşa-zisele „instituţii de mediere" – partide politice, corporaţii particulare, sindicate, asociaţii civice, organizaţii profesionale, biserici, asociaţii ale profesorilor şi părinţilor, comitete şcolare, societăţi literare şi altele de acelaşi fel. Prin intermediul asociaţiilor civice oamenii sunt făcuţi să-şi depăşească limitele persoanei şi egoistele probleme personale. De obicei credem că Tocqueville afirma că viaţa comunitară în societatea civilă era utilă pentru că servea drept şcoală pentru politica democratică la un nivel mai înalt. Dar el o considera de asemenea bună prin ea însăşi, pentru că îl făcea pe omul democrat să fie mai mult decât un *burghez*. O asociaţie privată, indiferent cât de mică, constituie o comunitate şi astfel ea serveşte drept *ideal* unui proiect mai cuprinzător pentru atingerea căruia un individ trebuia să facă eforturi şi să-şi sacrifice dorinţele egoiste. Deşi viaţa comunitară din America nu cheamă la marile acte de virtute şi sacrificiu preamărite de Plutarch, ea duce la „mici acte zilnice de altruism" care sunt la îndemâna unui număr mai mare de oameni.[1] Viaţa privată în cadrul unei comunităţi este mult mai satisfăcătoare decât simpla cetăţenie într-o mare democraţie modernă. Recunoaşterea de către stat este în mod necesar impersonală; dimpotrivă, viaţa comunitară implică un tip mult mai individual de recunoaştere din partea unor oameni care au aceleaşi valori, religie, etnie etc. Membrul unei comunităţi este recunoscut nu numai datorită calităţii sale universale de a „fi o persoană" dar şi pentru o mulţime de calităţi distinctive care-l definesc. Poţi să te mândreşti în fiecare zi pentru că eşti membrul unui sindicat, că frecventezi biserica unei comunităţi, că faci parte dintr-o ligă a temperanţei, dintr-o organizaţie feministă sau dintr-o asociaţie care luptă împotriva cancerului, fiecare dintre ele „recunoscându-şi" membrii într-o manieră foarte personală.[2]

Dar dacă o viaţă comunitară puternică este, după cum ne sugerează Tocqueville, cea mai bună garanţie pe care democraţia o poate da că cetăţenii ei nu vor deveni ultimii oameni, în societăţile contemporane, această viaţă comunitară este ameninţată în mod constant. Şi ceea ce ameninţă existenţa unei comunităţi nu este o forţă exterioară ei, ci chiar principiile libertăţii şi egalităţii pe care se bazează aceasta şi care sunt acum pe cale de a deveni universale în toată lumea.

Conform versiunii anglo-saxone a teoriei liberale pe care au fost întemeiate Statele Unite, oamenii au drepturi perfecte dar nu şi îndatoriri perfecte faţă de comunităţile lor. Îndatoririle lor sunt imperfecte pentru că ele derivă din drepturile lor; comunitatea există numai pentru a proteja acele drepturi. De aceea, obligaţia morală este pe de-a-ntregul contractuală. Ea nu este garantată de Dumnezeu sau de teama de a-şi pune în primejdie sufletul nemuritor sau ordinea naturală a universului, ci mai degrabă de propriul interes al părţii contractante ca şi ceilalţi să participe la îndeplinirea contractului.

Viaţa comunităţii este de asemenea slăbită, pe termen lung, de principiul democratic al egalităţii. Dacă cele mai puternice comunităţi sunt unite prin anumite legi morale care stabilesc ceea ce este bine şi ceea ce este rău pentru membrii lor, aceleaşi legi morale definesc acea comunitate atât din interior cât şi din exterior. Şi dacă acele legi morale trebuie să aibă vreun înţeles, aceia care sunt excluşi din comunitate din cauza refuzului lor de a-i accepta legile trebuie să aibă o valoare sau un statut moral diferit de cel al membrilor comunităţii. Dar societăţile democrate au în mod constant tendinţa de a se deplasa de la simpla tolerare a tuturor celorlalte stiluri de viaţă, la o afirmare a egalităţii lor fundamentale. Ele rezistă preceptelor morale care atacă valoarea sau validitatea anumitor alternative şi de aceea se opun acelui tip de exclusivism generat de obicei de legăturile comunitare foarte puternice.

Este limpede că acele comunităţi care sunt unite de interese de o natură superioară au anumite slăbiciuni în comparaţie cu acelea care sunt legate prin obligaţii absolute. Familia constituie nivelul primar al vieţii comunitare şi este din mai multe puncte de vedere şi cel mai important. Tocqueville nu pare să fi considerat familia drept o barieră serioasă în calea tendinţei societăţilor democrate către atomizare socială, poate pentru că el o privea ca pe o prelungire a individului şi deci, o trăsătură firească a tuturor societăţilor. Dar pentru mulţi americani, familia care nu mai este extinsă, ci nucleară, este practic singura formă de viaţă comunitară pe care ei o cunosc. Mult dispreţuita familie americană suburbană a anilor '50 era de fapt locul unei adevărate vieţi morale. Dacă americanii nu se luptau, nu se sacrificau şi nu îndurau greutăţi pentru ţara lor sau pentru marile cauze internaţionale, ei o făceau de dragul copiilor lor.

Dar familiile nu îşi îndeplinesc menirea dacă se bazează pe principii liberale, adică, dacă membrii lor le privesc ca pe o societate pe acţiuni, întemeiată datorită utilităţii sale şi nu bazându-se pe legăturile de dragoste şi datorie. Creşterea copiilor sau o căsnicie de o viaţă cer sacrificii personale care sunt iraţionale dacă sunt privite prin prisma unui calcul costuri-beneficii. Pentru că adevăratele beneficii ale unei puternice vieţi de familie, cel mai adesea, nu revin acelor care au cele mai mari obligaţii, ci se transmit

peste generaţii. Multe dintre problemele familiei americane contemporane – numărul mare de divorţuri, lipsa autorităţii părinteşti, îndepărtarea copiilor şi aşa mai departe – se datorează exact faptului că familia este privită de către membrii ei dintr-un punct de vedere strict liberal. Adică, atunci când obligaţiile de familie depăşesc condiţiile înţelegerii iniţiale, una dintre părţile contractuale caută să revoce termenii contractului.

La nivelul celei mai mari comunităţi, care este ţara însăşi, principiile liberale pot să dăuneze celor mai înalte forme de patriotism care sunt necesare chiar pentru supravieţuirea comunităţii. Pentru că acesta este defectul bine cunoscut al teoriei liberale anglo-saxone că oamenii nu vor muri niciodată pentru o ţară care se bazează numai pe principiul autoconservării raţionale. Argumentul că oamenii şi-ar risca viaţa pentru a-şi apăra proprietatea şi familia nu rezistă până la urmă, pentru că proprietatea există, conform teoriei liberale, în interesul autoconservării şi nu viceversa. Întotdeauna o să existe o posibilitate de a-ţi părăsi ţara împreună cu familia şi cu toţi banii, sau să te sustragi serviciului militar. Faptul că nu toţi cetăţenii ţărilor liberale încearcă să se sustragă serviciului militar reflectă faptul că ei sunt motivaţi de factori ca mândrie şi onoare. Şi mândria, după cum ştim, era exact caracteristica ce trebuie să fie supusă de puternicul *Leviathan* care era statul liberal.

Posibilitatea unei puternice vieţi comunitare este de asemenea atacată de presiunile pieţei capitaliste. Principiile economice liberale nu oferă nici un sprijin pentru comunităţile tradiţionale; dimpotrivă, ele tind să izoleze şi să separe oamenii. Necesităţile mobilităţii formelor de învăţământ şi a forţei de muncă fac ca oamenii să trăiască din ce în ce mai puţin în comunităţile în care au crescut sau unde au trăit familiile lor înainte.[3] Vieţile şi legăturile lor sociale sunt mai instabile, pentru că dinamismul economiilor capitaliste duce la schimbări constante ale domiciliului şi ale locului de muncă. În aceste condiţii, este mai greu ca oamenii să prindă rădăcini într-o comunitate sau să stabilească legături durabile cu colegii sau vecinii. Ei trebuie să se reorganizeze tot timpul în vederea unor cariere noi în oraşe noi. Sentimentul identităţii dat de o regiune sau de un loc anume se diminuează şi oamenii se găsesc în situaţia de a se retrage din ce în ce mai mult în lumea microscopică a familiilor lor pe care le cară cu ei din loc în loc ca pe o mobilă de voiaj.

Spre deosebire de societăţile liberale, comunităţile care împărtăşesc aceeaşi „limbă a binelului şi a răului" au şanse de a fi unite printr-un liant mai puternic decât acelea care se întemeiază doar pe interese comune. Acele grupuri şi comunităţi din ţările asiatice care ne apar atât de marcate de autodisciplina lor şi succesul economic nu se bazează pe contracte între părţi care-şi urmăresc numai propriile interese. Mai curând, importanţa acordată vieţii comunităţii în culturile asiatice îşi are originea în religie, sau într-o doctrină precum confucianismul care şi-a dobândit statutul de religie fiind transmisă de-a lungul secolelor prin tradiţie. La fel, cele mai puternice forme de viaţă comunitară din America îşi aveau originile mai curând în valorile religioase împărtăşite decât în ceea ce era în mod raţional interesul propriu. Pelerinii şi alte comunităţi puritane care au întemeiat Noua Anglie erau toţi uniţi printr-un interes comun care nu privea

bunăstarea lor materială, ci preamărirea lui Dumnezeu. Americanilor le place să-şi regăsească dragostea lor de libertate în aceste secte nonconformiste care au fugit de persecuţie din Europa secolului al XVII-lea. Dar, deşi aceste comunităţi erau foarte independente ca temperament, ele nu erau în nici un caz liberale în felul în care a fost înţeles liberalismul de către generaţia care a făcut Revoluţia. Ei căutau libertatea de a-şi practica religia *lor*, nu libertatea religiei *în sine*. Am putea, cum se şi întâmplă adesea, să-i privim ca pe nişte grupuri de fanatici intoleranţi şi înguşti la minte.[4] Atunci când Tocqueville vizita America în anii '30 ai secolului al XIX-lea, liberalismul lui Locke cucerise viaţa intelectuală a ţării, dar majoritatea asociaţiilor civile pe care le studia era de origine religioasă sau continua să aibă obiective religioase.

Liberalii de orientare lockeeană ca Jefferson sau Franklin, care au făcut revoluţia americană, sau un suporter fervent al libertăţii şi egalităţii ca Abraham Lincoln, nu au ezitat să afirme că libertatea cerea şi credinţa în Dumnezeu. Cu alte cuvinte, contractul social dintre indivizi cu interese personale raţionale nu are autonomie; el avea nevoie de o credinţă suplimentară în răsplata şi pedeapsa divină. Astăzi am reuşit să ne facem drum către ceea ce este pe drept cuvânt considerată drept o formă mai pură de liberalism; Curtea Supremă a hotărât că simpla afirmaţie a „credinţei în Dumnezeu" îi poate jigni pe atei şi din acest motiv este inadmisibilă în şcolile publice. Într-o situaţie în care toate preceptele morale şi fanatismele religioase sunt descurajate în interesul toleranţei, într-un climat intelectual care reduce posibilitatea credinţei într-o *singură* doctrină din cauza angajamentului predominant de a fi deschis faţă de toate credinţele lumii şi „sistemele de valori", nu trebuie să ne surprindă faptul că viaţa comunitară este în declin în America. Acest declin s-a petrecut nu *în pofida* principiilor liberale ci *datorită* lor. Ceea ce ne sugerează că nu va fi posibilă nici o consolidare fundamentală a vieţii comunitare dacă indivizii nu cedează anumite drepturi comunităţilor lor şi nu acceptă în schimb revenirea anumitor forme de intoleranţă.[5]

Democraţiile liberale, cu alte cuvinte, nu sunt independente: viaţa comunitară de care ele depind trebuie să provină în definitiv dintr-o altă sursă decât liberalismul însuşi.[6] Oamenii care formau societatea americană în timpul întemeierii Statelor Unite nu erau indivizii raţionali, izolaţi, care îşi calculau propriile interese. Mai curând, ei erau în cea mai mare parte a lor membrii unor comunităţii religioase legate între ele printr- un cod moral comun şi credinţa în Dumnezeu. Liberalismul raţional pe care au ajuns în final să-l îmbrăţişeze nu era o proiecţie a acestei culturi preexistente, ci exista într-o anumită uniune cu aceasta. „Interesul personal corect înţeles" a ajuns să fie principiul cu o accepţie largă care stabileşte un nivel scăzut dar solid pentru virtutea generală în Statele Unite, în multe cazuri acesta fiind un fundament mai sigur decât s-ar fi putut obţine apelând la valorile religioase sau premoderne. Dar, în timp, principiile liberale au erodat valorile anterioare liberalismului, necesare susţinerii comunităţilor puternice şi, de aceea, şi capacitatea societăţii liberale de a se susţine pe sine.

31
Imense războaie ale spiritului

Declinul vieţii comunitare ne sugerează că în viitor, tot căutând satisfacerea plăcerilor personale, riscăm să devenim nişte ultimi oameni egocentrici, lipsiţi de strădania thymotică dedicată unor scopuri mai înalte. Dar mai există şi pericolul celălalt şi anume că vom redeveni oameni ai începuturilor angajaţi în bătălii de dragul prestigiului, dar de data aceasta cu arme moderne. Într-adevăr, cele două probleme sunt legate între ele, pentru că lipsa unor modalităţi de defulare a *megalothymiei* poate să ducă pur şi simplu la reînvierea acesteia din urmă sub o formă extremă şi patologică.

Este firesc să ne întrebăm dacă toţi oamenii vor crede că eforturile şi sacrificiile posibile într-o democraţie liberală mulţumită de sine şi prosperă sunt suficiente pentru a trezi sentimentele umane cele mai înalte. Pentru că nu există oare rezerve de idealism care rămân neepuizate – care la drept vorbind, nu sunt nici măcar atinse – dacă devii un promotor al afacerilor imobiliare ca Donald Trump, un alpinist ca Rheinhold Meissner sau un om politic ca George Bush? Oricât ar fi de greu să fii în locul lor şi cu toată recunoaşterea de care se bucură ei, vieţile lor nu sunt cele mai grele şi cauzele pe care le servesc nu sunt cele mai serioase sau cele mai juste. Şi atâta vreme cât lucrurile stau aşa, orizontul posibilităţilor umane pe care acestea îl definesc nu va fi în final satisfăcător pentru naturile cele mai thymotice.

În special virtuţile şi ambiţiile necesare războiului cu greu şi-ar putea găsi expresia în democraţiile liberale. Vor fi o mulţime de războaie metaforice – purtate de avocaţii corporaţiilor care se specializează în preluarea altor companii care se vor considera veritabili rechini sau bandiţi şi misiţii care-şi vor imagina, ca în cartea lui Tom Wolfe „Rugul deşertăciunilor", că ei sunt „stăpânii universului". (Oricum ei vor crede acest lucru numai când se vor afla pe terenul pieţelor de speculă.) Dar când se *aşază* comod în fotoliile de piele ale BMW-urilor lor, vor fi de fapt conştienţi că au existat cândva adevăraţi bandiţi şi stăpâni în lume, care ar dispreţui măruntele virtuţi necesare pentru a fi bogat sau a fi faimos în America modernă. Rămâne de văzut cât timp se va mulţumi *megalothymia* numai cu războaie metafizice şi victorii simbolice. Te poţi gândi că unii oameni nu vor fi mulţumiţi până când nu-şi vor dovedi valoarea exact prin acel act care a fost dovada umanităţii lor la începutul istoriei: ei vor voi să-şi rişte viaţa într-o luptă violentă pentru a-şi dovedi lor şi celorlalţi că nu există nici cea mai mică îndoială că ei sunt oameni liberi. Ei vor căuta în mod deliberat dificultăţile şi sacrificiul pentru că suferinţa va fi singura lor posibilitate de a demonstra definitiv că ei *au o părere bună despre ei înşişi*, că ei sunt *fiinţe omeneşti*.

Hegel – deosebindu-se în privinţa aceasta de interpretul său, Kojève – a înţeles că nevoia de a fi mândru de propria umanitate nu va fi neapărat satisfăcută de „pacea şi prosperitatea" sfârşitului istoriei.[1] Oamenii se confruntă cu pericolul constant de a deveni *burghezi* şi de a ajunge să se dispreţuiască pentru aceasta. De aceea, cea mai importantă probă a calităţii de cetăţean a fost şi rămâne voinţa de a muri pentru propria ţară: statul va trebui să impună serviciul militar şi va continua să poarte războaie.

Acest aspect al gândirii lui Hegel i-a adus acuzaţia de a fi fost militarist. Dar el nu a glorificat niciodată războiul în sine şi nici nu a văzut în acesta principalul ţel al omului; războiul era important pentru efectele sale secundare asupra caracterului uman şi asupra comunităţii. Hegel credea că fără posibilitatea războiului şi sacrificiile cerute de acesta, oamenii se vor moleşi şi vor deveni egocentrici; societatea va degenera într-o letargie hedonistă şi în cele din urmă comunitatea se va dizolva. Frica de „doamna şi stăpâna omului, Moartea" era o forţă fără egal, capabilă să-i facă pe oameni să uite de ei înşişi şi să le aducă aminte că ei nu erau atomi izolaţi, ci membrii unor comunităţi întemeiate pe idealuri comune. O democraţie liberală care ar fi putut să poarte un război scurt şi decisiv cam la fiecare generaţie pentru a-şi apăra propria libertate şi independenţă ar fi fost mult mai sănătoasă şi mai satisfăcută decât o democraţie liberală care ar fi trăit într-o continuă pace.

Viziunea lui Hegel asupra războiului reflectă o experienţă obişnuită luptei: pentru că, deşi oamenii suferă îngrozitor şi trăiesc spaime de nedescris şi o mare nefericire, experienţa lor, dacă ei supravieţuiesc, tinde să pună toate celelalte lucruri într-o anumită perspectivă. Ceea ce se numeşte de obicei în viaţa civilă eroism şi sacrificiu le pare pur şi simplu insignifiant, prietenia şi curajul dobândesc noi şi mai vii înţelesuri şi viaţa lor este din acel moment transformată de amintirea participării la ceva ce depăşeşte în importanţă simplele lor persoane. După cum remarca un scriitor la sfârşitul Războiului de secesiune – în mod cert unul dintre cele mai sângeroase şi mai îngrozitoare conflicte ale timpurilor moderne – „Unul dintre veteranii lui Sherman, întorcându-se acasă împreună cu ceilalţi, a descoperit atunci când armatele s-au topit în marea masă a populaţiei, că adaptarea nu era prea uşoară. Oamenii fuseseră peste tot şi văzuseră multe, cea mai importantă experienţă a vieţii lor se încheiase şi mai rămăsese atâta viaţă de trăit înaintea lor, încât găsirea unui scop obişnuit în zilele liniştite ale vremurilor de pace avea să fie dificilă..."[2]

Dar dacă lumea „s-a umplut", ca să spunem aşa, cu democraţii liberale, astfel încât nu mai există nici un fel de tiranie şi oprimare împotriva cărora să merite să lupţi? Experienţa ne spune că, dacă oamenii nu pot lupta pentru o cauză dreaptă pentru că acea cauză a ieşit învingătoare într-o luptă anterioară, atunci ei vor lupta *împotriva* acelei cauze juste. Vor lupta, altfel spus, dintr-o anumită plictiseală: pentru că nu-şi pot imagina o lume fără luptă. Şi dacă cea mai mare parte a lumii în care trăiesc este caracterizată de către democraţia paşnică şi prosperă, atunci ei vor lupta *împotriva* acestei păci, a acestei prosperităţi şi împotriva democraţiei.

O asemenea psihologie se afla în spatele unor izbucniri cum au fost *evenimentele* anului 1968 din Franţa. Acei studenţi care au invadat străzile Parisului pentru scurtă vreme şi care l-au făcut să vină să discute cu ei pe Generalul de Gaulle nu aveau nici un motiv „raţional" pentru care să se revolte, ei fiind în majoritatea lor odraslele răsfăţate ale uneia dintre cele mai libere şi mai prospere societăţi din lume. Dar exact absenţa luptei şi a sacrificiului din existenţa lor burgheză i-a făcut să meargă în stradă şi să înfrunte forţele poliţieneşti. Mulţi se îmbătau cu fragmente de idei inaplicabile cum era maoismul, dar nu aveau vreo viziune coerentă a unei societăţi mai bune. Oricum, substanţa protestului lor nu avea nici o importanţă; ceea ce respingeau ei era viaţa într-o societate în care idealurile deveniseră oarecum imposibile.

Plictiseala din cauza păcii şi prosperităţii a avut consecinţe mult mai grave în trecut. Să luăm, de exemplu, primul război mondial. Până în ziua de azi originile acestui conflict rămân complexe, foarte studiate şi controversate. Interpretările care s-au făcut asupra cauzelor războiului, de la militarismul şi naţionalismul german, prăbuşirea treptată a echilibrului forţelor în Europa, creşterea rigidităţii sistemului de alianţe, stimularea dreptului de preempţiune şi atac prin doctrină şi tehnologie, până la stupiditatea şi nechibzuinţa conducătorilor; toate sunt într-o oarecare măsură adevărate. Dar, în plus, mai există încă un factor impalpabil dar crucial în declanşarea războiului: mulţi europeni voiau războiul pur şi simplu pentru că se săturaseră de plictiseala şi lipsa comunităţii din viaţa civilă. Cele mai multe relatări despre deciziile care au dus la război se concentrează asupra calculului strategic raţional şi uită să ţină cont de enormul entuziasm popular care a împins toate ţările către mobilizare. Brutalul ultimatum al Austro-Ungariei către Serbia în urma asasinării arhiducelui Franz Ferdinand la Sarajevo a fost salutat la Berlin prin demonstraţii publice frenetice în sprijinul Austro-Ungariei, în ciuda faptului că Germania nu era implicată direct în acest conflict. Perioada critică a fost în cele şapte zile de la sfârşitul lui iulie 1914 şi începutul lui august, când au avut loc imense demonstraţii naţionaliste în faţa Ministerului de Externe şi a reşedinţei Kaiserului; când acesta din urmă s-a întors la Berlin de la Potsdam la 31 iulie, alaiul său de maşini a fost blocat de mulţimile care cereau într-un glas războiul. În această atmosferă s-au luat deciziile care au dus la război.[3] Aceste scene s-au repetat în aceeaşi săptămână la Paris, Petrograd, Londra şi Viena. Şi, în mare parte, exuberanţa acestor mulţimi reflecta sentimentul că războiul însemna unitate, dreptul la cetăţenie, depăşirea diferenţelor dintre capitalişti şi proletariat, protestanţi şi catolici, ţărani şi muncitori, care caracterizau societatea civilă. După cum descria un martor sentimentul care exista în sufletul mulţimilor de la Berlin, „Nimeni nu-l cunoaşte pe cel de lângă el. Dar toţi sunt cuprinşi de o singură emoţie sinceră: războiul, războiul şi sentimentul de a fi alături unii de alţii."[4]

Până în 1914, Europa trăise 100 de ani de pace de la ultimul conflict continental important care fusese încheiat prin Congresul de la Viena. Acel secol văzuse

înflorind civilizaţia tehnologică modernă pe măsură ce Europa se industrializa, ceea ce dusese la o prosperitate materială extraordinară şi la apariţia unei societăţi burgheze. Demonstraţiile în favoarea războiului care au avut loc în diverse capitale ale Europei în august 1914 pot fi văzute într-un fel ca nişte manifestări de revoltă împotriva civilizaţiei burgheze, cu siguranţa şi prosperitatea ei şi cu lipsa ei de cutezanţă. *Izothymia* din ce în ce mai mare a vieţii de fiecare zi nu-i mai satisfăcea. *Megalothymia* reapărea la nivelul maselor: nu *megalothymia* principilor individuali, ci aceea a unor întregi naţiuni care căutau recunoaşterea valorii şi demnităţii lor.

În Germania, înainte de toate, războiul era văzut de mulţi ca o revoltă împotriva materialismului creat de Franţa şi de acel arhetip al societăţii burgheze care era Marea Britanie. Desigur, Germania avea multe nemulţumiri concrete împotriva ordinii existente în Europa, de la politica colonială şi navală până la ameninţarea expansiunii coloniale a Rusiei. Dar când citeşti explicaţiile date de germani în privinţa războiului, eşti izbit de insistenţa asupra nevoii unei lupte fără scop, o luptă care urma să aibă efecte morale purificatoare indiferent dacă Germania obţinea colonii sau câştiga libertate de mişcare pe mare. Comentariile unui student german în drum spre front sunt tipice: deşi denunţa războiul ca fiind „îngrozitor, nedemn de fiinţele omeneşti şi destructiv din toate punctele de vedere", el ajungea totuşi la concluzia nietzscheană că „problema decisivă va fi întotdeauna dacă eşti gata să te sacrifici şi nu pentru ce te sacrifici."[5] *Pflicht* sau datoria nu era interpretată ca o problemă de interes personal superior sau obligaţie contractuală; era o valoare morală absolută prin care îţi demonstrezi forţa interioară şi superioritatea faţă de problemele materiale şi determinarea naturală. Ea era începutul libertăţii şi creativităţii.

Gândirea modernă nu ridică nici un fel de barieră în faţa unui posibil război nihilist împotriva democraţiei liberale declanşat de cei care au crescut la sânul ei. Relativismul – doctrina care afirmă că toate valorile sunt pur şi simplu relative şi care atacă toate „perspectivele privilegiate" - va sfârşi prin a submina valorile democraţiei şi toleranţei. Relativismul nu este o armă care poate fi îndreptată numai către inamicii pe care ţi-i alegi drept ţintă. Ea trage fără să discearnă, smulgând nu numai membrele „absolutismelor", ale dogmelor şi certitudinilor tradiţiei occidentale, ci şi pe acelea, aparţinând aceleiaşi tradiţii, care pun accentul pe diversitate şi libertatea de gândire. Dacă nimic nu poate fi adevărat în mod absolut, dacă toate valorile sunt determinate din punct de vedere cultural, atunci principii îndrăgite precum egalitatea umană trebuie să fie şi ele date la o parte.

Şi cel mai bun exemplu în această privinţă ni-l dă chiar gândirea lui Nietzsche. Pentru Nietzsche, faptul că omul era conştient că nimic nu era adevărat era atât o primejdie, cât şi o şansă. Era o primejdie pentru că, după cum am observat mai înainte, submina posibilitatea de a trăi în „cadrul unui orizont". Dar era şi o şansă pentru că permitea totala eliberare a omului de constrângerile morale anterioare.

Forma supremă a creativităţii umane era pentru Nietzsche nu arta, ci crearea celui mai preţios lucru, noile valori. Proiectul său, o dată ce el s-a eliberat de cătuşele filozofiei sale anterioare, care credea în posibilitatea adevărului şi dreptăţii absolute, a fost de a „reevalua toate valorile", începând cu cele ale creştinismului. El a căutat în mod deliberat să submineze credinţa în egalitatea umană, susţinând că aceasta era o prejudecată insuflată de creştinism. Nietzsche spera că principiul egalităţii avea să cedeze într-o bună zi înaintea unei morale care să justifice dominarea celor slabi de către cei puternici şi încheia lăudând ceva ce echivala cu o doctrină a cruzimii. El ura societăţile în care exista diversitate şi toleranţă, preferându-le în schimb pe acelea care erau intolerante, instinctive şi fără remuşcări – casta indiană *Chandala* care încerca să creeze rase omeneşti distincte, sau acele „fiare blonde de pradă care îşi înfigeau fără nici o ezitare groaznicele gheare în prostime."[6] Legătura lui Nietzsche cu fascismul german a fost îndelung dezbătută şi, chiar dacă poate fi apărat de acuzaţia meschină de a fi fost precursorul simplistelor doctrine naţional-socialiste, legătura dintre gândirea sa şi nazism nu este accidentală. Ca şi în cazul urmaşului său, Martin Heidegger, relativismul lui Nietzsche a aruncat în aer toţi stâlpii de sprijin ai democraţiei liberale moderne şi a înlocuit-o cu o doctrină a forţei şi a dominaţiei.[7] Nietzsche credea că era nihilismului european, pe care spera că o inaugurează el, va conduce la „imense războaie" ale spiritului, războaie fără obiect, al cărui singur scop era acela de a afirma războiul însuşi.

Proiectul liberal a încercat să mute baza societăţilor din domeniul *thymos*-ului în terenul mai solid al dorinţei. Democraţia liberală „a rezolvat" problema *megalothymiei* impunându-i limite şi sublimând-o printr-o serie complexă de aranjamente instituţionale – principiul suveranităţii populare, stabilirea drepturilor, autoritatea legii, separaţia puterilor în stat şi altele de acelaşi fel. De asemenea liberalismul a făcut posibilă lumea modernă economică, eliberând-o de constrângerile impuse dorinţei de câştig şi aliind-o raţiunii sub forma ştiinţei moderne. Deodată, un nou domeniu de încercare, dinamic şi infinit de bogat s-a deschis înaintea omului. Conform teoreticienilor liberalismului anglo-saxon, stăpânii cei leneşi trebuiau să fie convinşi să renunţe la gloria lor deşartă şi să-şi găsească locul în cadrul acestei lumi economice. *Thymos*-ul trebuia subordonat dorinţei şi raţiunii, adică dorinţei călăuzite de raţiune.

Şi Hegel a înţeles că tranziţia esenţială care s-a petrecut în viaţa modernă a fost îmblânzirea stăpânului şi metamorfozarea lui în omul economic. Dar el îşi dădea seama că aceasta nu însemna desfiinţarea *thymos*-ului, ci mai curând transformarea lui în ceva mai bun şi, credea el, mai înalt. *Megalothymia* celor puţini trebuia să facă loc *izothymiei* celor mulţi. Oamenii nu aveau să fie lipsiţi de inimi îndrăzneţe, dar în ele nu trebuie să mai sălăşluiască mândria tiranică. Aceia pe care vechea lume predemocratică nu reuşise să-i satisfacă erau majoritatea omenirii; cei care nu sunt satisfăcuţi de lumea modernă a recunoaşterii universale sunt mult mai puţini la

număr. Ceea ce explică remarcabila stabilitate şi forţă a democraţiei în lumea contemporană.

Munca de o viaţă a lui Nietzsche poate fi într-un fel văzută ca un efort de a deplasa echilibrul înapoi în direcţia *megalothymiei*. Mânia păzitorilor cetăţii lui Platon nu mai trebuia să fie limitată de ideea binelui public. Nu exista nici un bine public: toate încercările de a defini acest bine reflectau pur şi simplu forţa celor care-l formulau. Un bine comun care proteja mulţumirea de sine a ultimului om era desigur un bine diminuat. Nu mai existau păzitori bine sau prost instruiţi, ci păzitori mai mult sau mai puţin indignaţi. În viitor, ei aveau să se deosebească între ei prin forţa furiei lor – adică, prin capacitatea lor de a-şi impune „valorile" altora. În loc de a fi una dintre cele trei părţi componente, ca în concepţia lui Platon, pentru Nietzsche *thymos*-ul a devenit omul în întregul lui.

Uitându-ne înapoi, noi cei care trăim bătrâneţea umanităţii am putea ajunge la următoarea concluzie. Nici un regim – nici un „sistem socio-economic" – nu poate să satisfacă pe toată lumea. Acest lucru este valabil şi pentru democraţia liberală. Şi acest lucru nu înseamnă că revoluţia democratică este incompletă, că binefacerile libertăţii şi egalităţii nu au fost acordate tuturor. Mai curând, nemulţumirea apare exact acolo unde democraţia a învins: nemulţumirea există *din pricina* libertăţii şi egalităţii. Şi astfel cei care sunt nemulţumiţi vor putea lua întotdeauna istoria de la început.

Mai mult chiar, se pare că recunoaşterea raţională nu este autonomă, ci trebuie să se bazeze pe forme de recunoaştere premoderne, neuniversale pentru a funcţiona adecvat. Democraţia stabilă are nevoie de o cultură democratică uneori iraţională şi de o societate civilă spontană care să crească din tradiţiile preliberale. Prosperitatea capitalistă este cel mai bine promovată de o puternică etică a muncii, care la rândul ei depinde de spiritul credinţelor religioase trecute, dacă nu cumva chiar de un angajament iraţional faţă de naţiune sau rasă. Recunoaşterea de grup poate fi un sprijin mai bun decât recunoaşterea universală atât pentru activitatea economică cât şi pentru viaţa comunitară şi, chiar dacă este în ultimă instanţă iraţională, acest fel de iraţionalitate are prea puţine şanse de a submina societăţile care o practică. Astfel, nu numai că recunoaşterea universală nu este satisfăcătoare în mod universal, dar însăşi capacitatea societăţilor liberal-democrate de a se stabili şi susţine pe o bază raţională pe termen lung, poate fi pusă la îndoială.

Aristotel vedea istoria desfăşurându-se în cicluri şi nu evoluând de-a lungul secolelor, pentru că toate regimurile aveau imperfecţiunile lor şi acele imperfecţiuni i-ar fi făcut întotdeauna pe oameni să vrea să schimbe regimul în care trăiau în ceva diferit. Cu toate motivele deja enumerate, n-am putea oare spune acelaşi lucru şi despre democraţia modernă? Urmându-l pe Aristotel, am putea admite că o societate a ultimilor oameni compusă în întregime din dorinţă şi raţiune ar face loc altei societăţi a unor bestiali oameni primitivi care caută numai recunoaşterea;

aceasta ar ceda într-un anumit moment în faţa „dorinţei şi raţiunii", succesiunea fiind reluată într-o oscilaţie fără sfârşit?

Şi totuşi, cele două elemente ale acestei diade nu prea sunt egale. Alternativa lui Nietzsche ne obligă să ne despărţim de partea doritoare a sufletului. Secolul acesta ne-a învăţat ce consecinţe îngrozitoare poată să aibă reînvierea unei *megalothymii* nemăsurate, pentru că într-un fel, ne-a fost deja dat să trecem prin experienţa „imenselor războaie" prezise de Nietzsche. Mulţimile care manifestau în favoarea războiului în august 1914 au avut parte de sacrificiul şi primejdia pe care şi le-au dorit şi chiar mai mult decât atâta. Evoluţia ulterioară a războiului mondial a demonstrat că indiferent de efectele sale secundare benefice în privinţa călirii caracterului şi întăririi comunităţii, oamenii au fost copleşiţi de efectul distrugător al consecinţelor sale primare. În secolul al XX-lea, riscul pierderii vieţii într-o bătălie sângeroasă s-a democratizat profund. În loc de a mai fi semnul distinctiv al unui caracter de excepţie, aceasta a devenit o experienţă impusă maselor de bărbaţi şi, în cele din urmă, femeilor şi copiilor. Nu ducea la satisfacţia recunoaşterii, ci la moartea anonimă şi fără sens. Departe de a întări virtutea şi creativitatea, războiul contemporan a zdruncinat credinţa generală în noţiuni precum curajul şi egoismul şi a dat naştere unei profunde alienări şi *anomii* în rândul celor care l-au trăit. Dacă oamenii viitorului se vor plictisi de pace şi prosperitate şi vor căuta noi lupte şi provocări thymotice, consecinţele ameninţă să fie şi mai îngrozitoare. Pentru că acum avem arme nucleare şi alte arme de distrugere în masă, care pot provoca moartea anonimă a milioane de oameni într-o secundă.

Ca un aparat împotriva reînvierii istoriei şi a revenirii primului om se înalţă impunătorul Mecanism al ştiinţei moderne pe care l-am descris în Partea a doua a cărţii de faţă, Mecanismul declanşat de dorinţa fără de margini şi călăuzit de raţiune. O reînviere a *megalothymiei* în lumea modernă ar însemna despărţirea de această lume economică puternică şi dinamică şi o încercare de a rupe logica dezvoltării tehnologice. Asemenea rupturi s-au dovedit a fi posibile în anumite vremuri şi anumite locuri – ca atunci când ţări ca Germania şi Japonia s-au sacrificat de dragul recunoaşterii raţionale – dar nu este deloc sigur dacă lumea în ansamblul ei poate provoca o asemenea ruptură pentru o perioadă mai lungă de timp. Germania şi Japonia erau mânate de dorinţa de recunoaştere a superiorităţii lor în timpul războaielor primei jumătăţi a secolului al XX-lea, dar ele credeau de asemenea că îşi asigură viitorul economic cucerind neomercantilistul *Lebensraum* sau o „sferă a co-prosperităţii". Experienţa ulterioară a demonstrat celor două ţări că siguranţa economică a fost mult mai uşor obţinută prin comerţul liber al societăţii liberale decât prin război, calea cuceririi militare ducând la distrugerea totală a valorilor economice.

Privind în jurul nostru, în America zilelor noastre, nu mi se pare că ne confruntăm cu problema unui exces de *megalothymie*. Acei tineri cumsecade care se înscriu la facultăţile de drept şi comerţ, care îşi completează cu înfrigurare notele

biografice în speranţa de a-şi păstra stilul de viaţă care consideră că li se cuvine, par mai degrabă a fi în pericolul de a ajunge ultimi oameni decât de a reînvia pasiunile primului om. Pentru ei, proiectul liberal de a-şi umple viaţa cu achiziţii materiale şi cu ambiţii sigure, consacrate, pare să fi funcţionat foarte bine. Sunt greu de detectat mari aspiraţii neîmplinite sau pasiuni iraţionale în străfundul sufletului unui tânăr avocat stagiar.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru alte părţi ale lumii postistorice. În timpul anilor '80, conducătorii majorităţii ţărilor vest-europene nu şi-au manifestat dorinţa de a se lupta sau sacrifica atunci când s-au confruntat cu problemele războiului rece, ale luptei împotriva foametei în Lumea a treia sau ale acţiunii militare împotriva terorismului. Au existat fanatici în rândul tinerilor care s-au alăturat facţiunii Armata Roşie Germană sau Brigăzilor Roşii din Italia, dar ei nu au reprezentat decât un grup marginal de lunatici întreţinuţi cu ajutorul ţărilor din blocul sovietic. După marile evenimente ale toamnei anului 1989 în Europa de Est, un număr considerabil de germani a avut îndoieli în privinţa unificării pentru că aceasta *avea să coste prea mult*. Acestea nu sunt semnele unei civilizaţii aflate pe picior de luptă, gata să se jertfească pe altarul unor noi fanatisme neprevăzute, ci mai degrabă o lume foarte satisfăcută de situaţia actuală şi de cea viitoare.

Platon afirma că, deşi *thymos*-ul era baza tuturor virtuţilor, în el însuşi nu era nici bun, nici rău, dar trebuia astfel antrenat încât să servească binelui public. Cu alte cuvinte, *thymos*-ul trebuia să fie guvernat de raţiune şi făcut să fie un aliat al dorinţei. Cetatea ideală era cea în care toate cele trei părţi ale sufletului erau satisfăcute şi echilibrate sub călăuzirea raţiunii.[8] Cel mai bun regim era extrem de greu de realizat pentru că trebuia să-l satisfacă pe om simultan în întregul său, raţiunea, dorinţa şi *thymos*-ul său. Dar, chiar dacă nu există practic nici un regim care să-l poată mulţumi deplin pe om, cel mai bun regim putea oferi un etalon pentru a le măsura pe cele existente. Cel mai bun regim era acela care satisface cel mai bine toate cele trei părţi ale sufletului.

Conform acestui etalon, în comparaţie cu alternativele istorice pe care le avem la dispoziţie, se pare că democraţia liberală dă cea mai deplină libertate de acţiune tuturor celor trei părţi. Chiar dacă nu îndeplineşte toate condiţiile necesare pentru a fi regimul cel mai just „în vorbe", ar putea să fie cel mai just regim „în realitate". Pentru că, după cum ne învaţă Hegel, liberalismul modern nu se bazează pe abolirea dorinţei de recunoaştere, cât mai ales pe transformarea acesteia în ceva mai raţional. Dacă *thymos*-ul nu este pe de-a-ntregul păstrat sub formele sale anterioare, el nu este nici cu totul negat. Mai mult chiar, nici o societate liberală existentă nu se bazează în exclusivitate pe *izothymie*; toate trebuie să permită un anumit grad de *megalothymie* îmblânzită, chiar dacă acest lucru este împotriva principiilor la care ei subscriu.

Dacă este adevărat că procesul istoric se sprijină pe cei doi stâlpi ai dorinţei şi recunoaşterii iraţionale şi că democraţia liberală modernă este sistemul politic care

le satisface cel mai bine pe acestea două echilibrându-le, atunci se pare că principala ameninţare la adresa democraţiei ar fi propria noastră confuzie despre ceea ce se află în joc. Pentru că, deşi societătile moderne au evoluat spre democraţie, gândirea modernă a ajuns într-un impas, fiind incapabilă să ajungă la un consens asupra a ceea ce constituie omul şi demnitatea sa specifică şi este, în consecinţă, incapabilă să definească drepturile omului. Aceasta deschide calea unei pretenţii exagerate la recunoaşterea egalităţii în drepturi, pe de o parte şi de reeliberare a *megalothymiei*, pe de altă parte.[9] Această confuzie de gândire poate avea loc în ciuda faptului că istoria este mânată într-o direcţie coerentă de către dorinţă şi recunoaştere raţională şi în ciuda faptului că democraţia liberală constituie în realitate cea mai bună rezolvare a problemei umane.

Dacă evenimentele continuă să se desfăşoare ca în ultimele decenii, este posibil ca ideea unei istorii universale şi direcţionale care duce la democraţia liberală să li se pară mult mai plauzibilă oamenilor şi ca impasul relativist al gândirii moderne să se rezolve, într-un fel, de la sine. Adică, relativismul cultural (o invenţie europeană) ni s-a părut plauzibil în secolul acesta pentru că, pentru prima oară, Europa a fost obligată să se confrunte cu culturile neeuropene trecând prin experienţa colonialismului şi a decolonizării. Multe dintre evoluţiile secolului trecut - declinul încrederii civilizaţiei europene în ea însăşi, ascensiunea Lumii a treia şi apariţia unor noi ideologii – au avut tendinţa să întărească credinţa în relativism. Dar, dacă în timp, din ce în ce mai multe societăţi având culturi şi istorii diferite vor urma modele similare de dezvoltare, dacă există o convergenţă continuă a tipurilor de instituţii care guvernează cele mai avansate societăţi şi dacă procesul de omogenizare se continuă ca rezultat al dezvoltării economice, atunci ideea de relativism poate să piardă teren. Pentru că diferenţele aparente dintre „limbile binelui şi răului" vorbite de diferite popoare vor apărea ca un produs al stadiului respectiv de dezvoltare istorică.

În loc să semene cu o mie de vlăstari înflorind şi dând naştere la tot atâtea plante diferite, omenirea va ajunge să arate mai degrabă ca un convoi de căruţe care străbat un drum. Unele dintre ele se vor îndrepta iute şi fără şovăire spre oraş, în timp ce altele îşi vor petrece noaptea sub cerul liber în pustiu sau blocate undeva în ultima trecătoare din munţi. Câteva căruţe, atacate de indieni, vor fi fost incendiate şi abandonate de-a lungul drumului. Vor exista şi câţiva căruţaşi care, buimăciţi de lupte, îşi vor fi pierdut simţul de orientare şi se vor îndrepta în direcţia greşită pentru o vreme, în timp ce alţii obosiţi de drum se vor hotărî să întemeieze tabere permanente în anumite puncte din urmă ale drumului. Altele vor fi găsit căi alternative faţă de drumul principal, deşi vor descoperi că pentru a trece prin ultimul lanţ de munţi trebuie să folosească aceeaşi trecătoare. Dar majoritatea căruţelor vor înainta spre oraş şi cele mai multe vor ajunge acolo. Căruţele seamănă unele cu altele: chiar dacă sunt vopsite în culori diferite, fiecare are patru roţi şi este trasă de cai, iar înăuntru se află o familie care speră şi se roagă să aibă o călătorie ferită de

primejdii. Diferenţele aparente dintre situaţiile în care se găsesc căruţele nu reflectă diferenţe permanente şi necesare dintre oamenii din căruţe, ci sunt doar rezultatul poziţiilor lor diferite de-a lungul drumului.

Alexandre Kojève credea că în cele din urmă istoria însăşi îşi va revendica propria raţionalitate. Adică, în oraş vor ajunge suficient de multe căruţe astfel că orice persoană raţională care studiază situaţia se va vedea obligată să fie de acord că nu există decât o singură călătorie şi o singură destinaţie. Nu este sigur că ne-am afla acum în acel punct, pentru că în pofida recentei revoluţii liberale mondiale, dovezile de care dispunem acum sunt încă neconcludente. Şi nici nu putem şti, în definitiv, în cazul în care majoritatea căruţelor ajung în acelaşi oraş în cele din urmă, dacă ocupanţii lor privind noul peisaj care-i înconjoară nu-l vor găsi inadecvat şi nu se vor gândi la o nouă călătorie spre locuri mai îndepărtate.

NOTELE AUTORULUI

În loc de introducere

1. *The End of History?, The National Interest* 16 (Vara 1989): 3-18.
2. Ca primă încercare de a răspunde acestor critici, a se vedea articolul *Răspunzând criticilor mei, The National Interest* 18 (Iarna 1989-1990): 21-28.
3. Locke şi în special Madison au înţeles că unul dintre scopurile guvernării republicane era protecţia autoafirmării cetăţenilor lor. (V. articolele menţionate mai sus, paginile 186-188 şi nota de subsol 15, paginile 160, 367).

Capitolul 1. Pesimismul nostru

1. Emile Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: New York University Press, 1970) paginile 5-6.
2. Robert Mackenzie, *The Nineteenth century – A History*, citat în R.G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1956) pagina 146.
3. *Encyclopaedia Britannica*, ediţia a XI-a (Londra 1911), vol. 27, pag. 72.
4. Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage* (Londra: Heinemann, 1914).
5. Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975).
6. Acest punct de vedere apare în lucrarea lui Modris Eksteins *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Boston: Houghton Mifflin, 1989) paginile 176-191; (V. de asemenea Fussell - 1975 - paginile 18-27).
7. Erich Maria Remarque, *All Quiet on the Western Front* (Londra: G.P.Putnam's Sons, 1929) paginile 19-20.
8. Citat în lucrarea lui Eksteins (1989) pag. 291.
9. Această subliniere este făcută în articolul lui Jean-François Revel *But We Follow the Worse ..., The National Interest 18* (Iarna 1989-90): 99-103.
10. V. reacţia lui Gertrude Himmelfarb la articolul meu iniţial *The End of History?, The National Interest* 16 (Vara 1989): 25-26. V. de asemenea Leszek

Kolakowsky, *Uncertainties of a Democratic Age, Journal of Democracy* 1 no.1 (1990): 47- 50.

11. Sublinierea ne aparţine. Henry Kissinger, *The Permanent Challenge of Peace: US Policy Towards the Soviet Union* în lucrarea lui Kissinger, *American Foreign Policy*, ediţia a treia (New York: Norton, 1977) pag. 302.
12. În această categorie intră şi autorul acestei cărţi, care scria în 1984 că "a existat o tendinţă constantă printre observatorii americani ai Uniunii Sovietice de a exagera problemele sistemului sovietic şi de a-i subestima eficienţa şi dinamismul". Studiul lui Robert Byrnes, în *After Brezhnev* în *The American Spectator* 17, nr. 4 (aprilie 1984): 35-37.
13. Jean-François Revel, *How Democracies Perish* (New York: Harper and Row, 1983) pag. 3.
14. Jeanne Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards, Commentary* 68 (noiembrie 1979): 34-45.
15. Recomandăm ca un bun studiu critic al lui Revel dinainte de *perestroika* şi *glasnost'* lucrarea lui Stephen Sestanovich, *Anxiety and Ideology, University of Chicago Law Review* 52, nr. 2, (Primăvara 1985): 3-16.
16. Revel (1983) pag. 17. Nu este foarte clar cât de mult credea Revel în formulările sale mai radicale despre puterea şi slăbiciunile democraţiei şi totalitarismului. O mare parte din ridiculizarea neajunsurilor democraţiei poate fi atribuită necesităţii retorice de a-şi scoate colegii democraţi din evidenta letargie şi de a-i face să vadă pericolul reprezentat de puterea sovietică. Dacă ar fi fost într-adevăr convins că democraţiile erau atât de incapabile pe cât le descria el, nu ar mai fi avut nici un rost să scrie *How Democracies Perish.*
17. Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science* (Cambridge, Mass.: Harvard Univeristy Press, 1977), pag. 8. Hough continuă "Există desigur experţi care doresc să arate că participarea politică în Uniunea Sovietică nu prea este reală... că nu se poate folosi cuvântul «pluralism» în sensul său consacrat pentru a descrie Uniunea Sovietică... asemenea afirmaţii nu mi se par a fi demne de o discuţie serioasă".
18. Hough (1977) pag. 5. Rescriind lucrarea devenită clasică a lui Merle Fainsod despre comunismul sovietic, *How the Soviet Union Is Governed*, Jerry Hough dedică o secţiune cuprinzătoare vechiului Soviet Suprem al epocii Brejnev, pe care-l apără ca pe un forum în care interesele sociale sunt clar exprimate şi protejate. Această carte constituie o lectură curioasă în lumina activităţii Congresului Deputaţilor Poporului şi al noului Soviet Suprem creat de Gorbaciov după cea de a XIX-a conferinţă a partidului din 1988 şi diversele soviete supreme ale republicilor care au apărut din 1990. [V. *How the Soviet Union is Governed* (Cambridge Mass.: Harvard Press, 1979) paginile 363- 380.]
19. James McAdams, *Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction, Comparative Politics* 20, nr. 1 (octombrie 1987): 107-118.

20. În privinţa contractului social sovietic a se vedea Peter Hausloher, *Gorbachev's Social Contract, Soviet Economy* 3 (1987): 54-89.
21. V., de exemplu, argumentele lui T.H. Rigby conform cărora ţările comuniste au dobândit legitimitate pe baza "raţionalităţii scopului". *Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organizational Systems* în lucrarea lui T.H.Rigby şi Ferenc Feher, *Political Legitimation in Communist States* (New York: St. Martin's Press, 1982)).
22. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968) pag. 1; v. de asemenea concluziile din lucrarea lui Timothy J.Colton, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*, ediţie revizuită şi adăugită (New York: Council on Foreign Relations, 1986 paginile 119-122).
23. Pentru o descriere generală v. articolul lui Dankwart A. Rustow, *Democracy: A Global Revolution?, Foreign Affairs* 69, nr. 4 (Toamna 1990): 75-90.

Capitolul 2. Slăbiciunea statelor autoritare - I

1. Conceptul legitimităţii a fost dezvoltat amănunţit de Max Weber care a imaginat faimoasa împărţire tripartită a formelor de autoritate în tradiţionale, raţionale şi charismatice. Au existat multe discuţii provocate de întrebarea care dintre aceste categorii weberiene caracteriza autoritatea în statele totalitare cum au fost Germania nazistă sau Uniunea Sovietică. A se vedea, de exemplu, diversele eseuri ale lui Rigby şi Feher (1982). Expunerea iniţială făcută de Weber tipurilor de autoritate se găseşte în *The Theory of Social and Economic Organization* editată de Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947) paginile 324-423. Dificultatea de a pune statele totalitare în categoriile lui Weber ne arată limitele sistemului său de tipuri ideale, care este mai degrabă formal şi artificial.
2. Această opinie este formulată în răspunsul pe care i-l dă Kojève lui Strauss, *Tyranny and Wisdom*, referitoare la lucrarea lui Leo Strauss, *On Tyranny* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963, paginile 152-153.
3. Dizidenţa internă faţă de Hitler a fost evidentă în iulie 1944 când a avut loc complotul, care urmărea uciderea lui şi ea s-ar fi răspândit dacă regimul ar mai fi durat câteva decenii, aşa cum s-a întâmplat în Uniunea Sovietică.
4. Referitor la aceasta, v. *Introduction to Guillermo O'Donnel and Philippe Schmitter, Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusion About Uncertain Democracies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986) pag. 15.
5. Studiul clasic al acestui subiect este lucrarea lui Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, Requilibration* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).
6. Cuvintele aparţin unui ziarist eleveţian şi sunt citate în articolul lui Philippe C. Schmitter *Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of*

Authoritarianism in Portugal, *Armed Forces and Society* 2, nr. 1 (noiembrie 1975): 5 - 33.

7. Ibidem; şi Thomas C. Bruneanu, *Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years after the Revolution of 25 April 1974* în Geoffrey Pridham *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece and Portugal* (London: Frank Cass, 1984).
8. Kenneth Maxwell, *Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal* in *Transitions from Authoritarian Rule*: *Southern Europe* de Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter şi Laurence Whitehead (Baltimore: John Hopkins University Press, 1986c) pag. 136.
9. V. Kenneth Methurst, *Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy* în Pridham (1984) pag. 31-32; şi Jose Casanova, *Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy*, *Social Research* 50 (Winter 1983): 929-973.
10. José Maria Maravall and Julian Santamaria, *Political Change in Spain and the Prospects for Democracy*, în O'Donnel şi Schmitter (1986c) pag. 81. Un studiu efectuat în decembrie 1975 arăta că 42,2 % dintre cei interogaţi şi 51,7% dintre cei care îşi exprimau opinia erau în favoarea schimbărilor necesare pentru a aduce Spania în rândul ţărilor democrate occidentale. John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York: Praeger, 1979) pag. 17.
11. În pofida opoziţiei franchiştilor conservatori, 77,7% din electorat au participat la referendumul din decembrie 1976 şi 94,2% au votat în favoarea alegerilor democratice. Coverdale (1979) pag. 53.
12. P. Nikiforos Diamandouros *Regime Change and the Prospect for Democracy in Greece: 1974-1983* în O'Donnel, Schmitter and Whitehead (1986c) pag. 148.
13. Lipsa încrederii în propriile puteri ale armatei a fost indicată de reafirmarea ierarhiei tradiţionale de comandă care a eliminat baza puterii omului forte al regimului, Generalul de brigadă Demetrios Ioannides, aceasta fiind dublată şi de ameninţarea unei lovituri de forţă din partea Armatei a treia. P. Nikiforos Diamandouros, *Transition to, and Consolidation of Democratic Politics in Greece, 1974-1983: A Tentative Assessment* în Pridham (1984), pag. 53-54.
14. V. Carlos Waisman *Argentina: Autarchic Industrialization and Illegitimacy* în *Democracy in Developing Countries* de Larry Diamond, Juan Linz şi Seymour Martin Lipset, vol. 4, *Latin America* (Boulder, Colo: Lynne Rienner, 1988 b) pag. 85.
15. Cynthia McClintock, *Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic* în Diamond şi alţii (1988 b), pag. 350. În plus accentuata polarizare dintre oligarhia tradiţională peruviană şi partidul reformist APRA se atenuase deja suficient pentru a permite venirea la putere în 1985 a unui preşedinte *aprist*.

16. Despre această perioadă a istoriei braziliene, v. Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military in Brazil, 1964-1985* (New York: Oxford University Press, 1988) pag. 210-255.
17. Charles Guy Gillespie şi Luis Eduardo Gonzalez, *Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions* în Diamond şi alţii (1988 b) pag. 223-226.
18. Verwoerd, ministru cu problemele indigenilor după 1950 şi prim-ministru între anii 1961-1966, şi-a făcut studiile în Germania în anii '20 şi s-a întors în Africa de Sud aducând teoria "neo-fichteană" a *Volk*-ului, v. T.R.H. Davenport, *South Africa: A Modern History* (Johannesburg: Macmillan South Africa, 1987) pag. 318.
19. Citat în lucrarea lui John Kane-Berman, *South Africa's Silent Revolution* (Johannesburg: South African Institute of Race Relation, 1990) pag. 60. Declaraţia aceasta a fost făcută în timpul campaniei electorale din 1987.
20. La acestea se adaugă cazul Irakului lui Saddam Hussein. La fel ca multe state poliţieneşti ale secolului al XX-lea, Irakul condus de Partidul Socialist Baath părea foarte puternic până în momentul în care armata sa s-a prăbuşit sub bombardamentul american. Impunătoarea sa structură militară, cea mai numeroasă din Orientul Mijlociu, care se baza pe rezerve de petrol depăşite doar de cele ale Arabiei Saudite, s-a dovedit a fi găunoasă pentru că, în cele din urmă, populaţia irakiană nu voia să lupte pentru acest regim. Acest stat puternic a dat dovadă de o mare slăbiciune atunci când s-a angajat în două războaie distrugătoare şi inutile în mai puţin de un deceniu, războaie pe care un Irak democrat, ce ar fi ţinut cont de voinţa propriului popor, probabil că nu le-ar fi purtat niciodată. Deşi Saddam Hussein şi-a surprins mulţi duşmani supravieţuind războiului, viitorul său şi al Irakului ca putere a regiunii este îndoielnic.
21. Grevele şi mişcările de protest au avut un anumit rol în a-i convinge pe conducătorii autoritari să renunţe la putere în Grecia, Peru, Brazilia şi Africa de Sud etc., în timp ce în alte cazuri căderea regimului a fost precipitată, după cum am văzut, de criza externă. Nu se poate spune că aceşti factori ar fi *forţat* fostele regimuri să cedeze puterea, dacă acestea din urmă ar fi fost foarte hotărâte s-o păstreze.

Capitolul 3. Slăbiciunea statelor autoritare - II sau Mâncând ananas pe Lună

1. În lucrarea lui Iuri Afanasiev *Inogo ne dano* (Moscova: Progres, 1989) pag. 510.
2. Definiţia standard a totalitarismului a fost dată în lucrarea lui Carl J. Friedrich şi a lui Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, ediţia a doua (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).
3. Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man* (New York: Knopf, 1988) pag. 30.
4. Marchizul de Custine, *Journey for Our Time* (New York: Pelegrini and Cudahy, 1951) pag. 323.

5. Toate aceste ţări din sud-estul Europei au parcurs o evoluţie similară din 1989. O parte din membrii vechiului regim comunist a reuşit să se reintituleze drept "socialişti" şi a câştigat cu majoritate de voturi în alegeri destul de democratice, dar au ajuns curând ţinta criticilor pe măsură ce revendicările democratice ale populaţiilor lor se radicalizau. Acest tip de presiune a dus la căderea guvernului bulgar şi a diminuat statutul celorlalţi "reintitulaţi" cu excepţia lui Miloşevici în Serbia.
6. Ed Hewet, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency* (Washington, D.C.: Brookings Institutions, 1988) pag. 38.
7. Anders Aslund, citând cifre date de Seliunin, Kanin şi de Abel Aganbegian, în lucrarea sa *Gorbachev's Struggle for Economic Reform* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989) pag. 15. Aslund subliniază că procentul reprezentat din PNB de către cheltuielile de apărare estimate de CIA la 15-17 % ale produsului material net pentru cea mai mare parte a perioadei postbelice, era mai degrabă în jur de 25-30%. Începând cu 1990, un purtător de cuvânt ca Eduard Şevardnadze a început să folosească în mod curent cifra de 25 de procente din PNB ca reprezentând cheltuielile de apărare în întreaga economie sovietică.
8. Ibidem.
9. Pentru studii ale diferitelor şcoli cărora le aparţin economiştii sovietici, v. Aslund (1989) pag. 274-302. Ca exemplu reprezentativ pentru critica sovietică a planificării centralizate, v. articolul lui Gavril Popov *Restructuring of the Economy's Management* în Afanasiev (1989), pag. 621-633.
10. Este destul de clar că atât Andropov cât şi Gorbaciov erau conştienţi într-o oarecare măsură de dimensiunile descreşterii economice atunci când au ajuns ei la putere şi că primele lor încercări de reformă erau motivate de înţelegerea faptului că trebuiau să evite o criză economică. V. Marshall I. Goldman, *Economic Reform in the Age of High Technology* (New York: Norton, 1987) pag. 71.
11. Cele mai multe dintre ineficienţele şi patologiile inerente ale administrării centralizate a economiei care au fost expuse în timpul *perestroikăi* sunt ilustrate de exemple din anii '50 în cărţi ca aceea a lui Joseph Berliner, *Factory and Manager in the USSR* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957) care se bazează pe interviuri luate emigranţilor. Este de presupus că o instituţie precum KGB-ul a fost pe deplin capabil să ofere analize similare unor conducători sovietici ca Andropov şi Gorbaciov atunci când aceştia au ajuns la putere.
12. Gorbaciov a lăudat efectiv în 1985 toate succesele lui Stalin; la sfârşitul lui 1987, el (ca şi Hruşciov) încă aproba actele lui Stalin până la colectivizarea din anii '30. De abia în 1988 a afirmat liberalizarea limitată susţinută de Buharin şi Lenin în perioada "Noii Politici Economice" din anii '20. V. Referirile la Buharin în cuvântarea lui Gorbaciov la cea de a 70-a aniversare a Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie, din 7 noiembrie 1987.
13. De fapt, există naţionalişti ruşi de dreapta ca Alexandr Prohanov care îmbrăţişează o ideologie destul de sistematică antidemocratică şi anticapitalistă

care totuşi nu este marxistă. Alexandr Soljeniţîn a fost acuzat de asemenea înclinaţii, dar el este de fapt un susţinător riguros al democraţiei. V. articolul său *Cum trebuie să restructurăm Rusia, Literaturnaia Gazeta* nr. 18 (18 septembrie 1990): 3-6.

14. Sunt cu totul de acord cu părerea lui Jeremy Azrael că poporului rus trebuie să-i ceară scuze numeroşii lui detractori occidentali, care l-au crezut incapabil să aleagă democraţia şi de asemenea, propria sa elită intelectuală rusofobă.
15. A existat o îndelungată dezbatere în rândul sovietologilor universitari în privinţa succesului final al proiectului totalitar şi dacă termenul "totalitar" putea fi adecvat folosit pentru a descrie Uniunea Sovietică poststalinistă sau oricare din fostele regimuri satelite din Europa de Est. Datarea de faţă a sfârşitului perioadei totalitare în URSS se bazează pe articolul lui Andranik Migranian, *Lungul drum până la casa europeană, Novîi Mir 7* (iulie 1989): 166-184.
16. Vaclav Havel şi alţii *The Power of the Powerless* (London: Hutchinson, 1985) pag. 27. Acest termen a mai fost folosit şi de Juan Linz pentru a descrie regimurile comuniste ale epocii Brejnev. Nu este corect să spunem că Uniunea Sovietică sub Hruşciov şi Brejnev au fost la fel ca oricare alte regimuri totalitare. Unii sovietologi ca Jerry Hough credeau că văd apariţia unor "grupări de interese" sau a "pluralismului instituţional" în Uniunea Sovietică a anilor '60 sau '70. Deşi au existat unele negocieri şi compromisuri între, să zicem, diferite ministere ale economiei sovietice, sau între Moscova şi organizaţiile regionale ale partidului, interacţiunea aceasta s-a petrecut conform unei serii foarte limitate de reguli stabilite de stat. V.H. Gordon Skilling şi Franklyn Griggiths, *Interest Groups in Soviet Politics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971) şi Hough (1979) pag. 518-529.
17. Hu Yaobang, fost asociat al lui Deng, a fost considerat de studenţi drept un partizan al reformei în interiorul Partidului Comunist Chinez. Pentru o cronologie a acestor evenimente, v. Lucian W. Pye, *Tienanmen and Chinese Political Culture, Asian Survey* 30, nr. 4 (aprilie 1990 b): 331-347.
18. Sugestia îi aparţine lui Henry Kissinger în *The Caricature of Deng as Tyrant is Unfair, Washington Post* (1 august 1989) pag. A 21.
19. Ian Wilson şi Yu Ji *Leadership by Lines: China's Unresolved Succession, Problems of Communism* 39, nr. 1 (ian.-febr. 1990): 28-44.
20. Într-adevăr, aceste societăţi erau considerate ca fiind atât de diferite încât erau studiate în cadrul unor discipline separate precum "sinologia", "sovietologia" sau "kremlinologia" care nu acordau atenţie evoluţiei generale a societăţii civile, ci doar politicii, presupusă a le guverna, şi adeseori politicii unui grup de zece sau douăsprezece persoane care deţineau puterea.

Capitolul 4. Revoluţia liberală mondială

1. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ediţia J. Hoffmeister (Stuttgart 1936) pag. 352.
2. O vedere de ansamblu există, printre altele, în Sylvia Nasar, *Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth, New York Times* (8 iulie 1991) pag. A1.
3. Ca prezentare a regândirii legitimităţii dictaturii revoluţionare care s-a petrecut în America Latină în ultimul deceniu, v. Robert Barros, *The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America, Telos* 68 (1986): 49-70. Ca exemplu al confuziei în care evenimentele din Europa de Est au aruncat stânga, v. Andrė Gunder Frank, *Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?), Third World Quarterly* 12, nr. 12 (aprilie 1990): 36-52.
4. James Bryce, *Modern Democracies*, vol. I (New York: Macmillan, 1931) pag. 53-54.
5. Acceptând rezervele lui Schumpeter referitoare la definiţiile din sec. al XVIII-lea ale democraţiei, putem spune împreună cu el că democraţia înseamnă "competiţia liberă între eventualii conducători pentru votul electoratului". Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper Brothers, 1950) pag. 284. V. de asemenea discuţia asupra definiţiilor democraţiei în Samuel Huntington, *Will More Countries Become Democratic?, Political Science Quarterly* 99, nr. 2 (vara 1984): 193-218.
6. Extinderea dreptului la vot a fost un proces treptat în majoritatea democraţiilor, inclusiv Anglia şi Statele Unite; multe din democraţiile contemporane nu au realizat sufragiul universal decât destul de târziu în sec. al XX-lea şi totuşi puteau fi considerate ca atare chiar înainte de aceasta. V. Bryce, vol. 1 (1931) pag. 20-23.
7. În urma revoluţiilor din Europa de Est din 1989, au existat presiuni pentru realizarea unei mai depline democraţii în ţări din Orientul Mijlociu precum Iordania şi Egiptul. Dar în această parte a lumii, Islamul a fost un mare obstacol în calea democratizării. După cum au demonstrat-o alegerile municipale din Algeria din 1990, sau situaţia din Iran în urmă cu un deceniu, este posibil ca democratizarea să nu ducă la liberalizare pentru că cea dintâi îi aduce la putere pe fundamentaliştii islamici care speră să stabilească o formă de teocraţie populară.
8. Deşi Irakul este o ţară islamică, partidul Baath al lui Saddam Hussein este în mod explicit o organizaţie naţionalistă arabă laică. Încercările sale de a se acoperi cu mantia Islamului după ce a invadat Kuweitul erau ipocrite în lumina eforturilor sale anterioare de a se prezenta ca un apărător al valorilor laice împotriva unui Iran islamic fanatic în timpul războiului cu această ţară.
9. Ele pot desigur să ameninţe democraţia liberală prin acţiunile teroriştilor, dar acest tip de ameninţare gravă nu poate fi fatală.

10. Sugestia pe care am formulat-o în articolul meu inițial *The End of History?* că nu există nici o alternativă viabilă la democrația liberală a declanșat numeroase reacții de indignare din partea unor persoane care indicau fundamentalismul islamic, naționalismul, fascismul și o serie de alte posibilități. Totuși, nici unul dintre critici nu crede că aceste alternative sunt *superioare* democrației liberale și în cursul întregii controverse iscate de articol, din cât am putut să observ eu, nimeni nu a indicat o formă alternativă de organizare socială pe care o considera mai bună.
11. Diferite distincții de acest tip sunt făcute în articolul lui Robert M. Fishman, *Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy, World Politics* 42, nr. 3 (aprilie 1990): 422-440.
12. Acest tabel se bazează, cu unele modificări, pe articolul lui Michael Doyle *Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs, Philosophy and Public Affairs* 12 (vara 1983a): 205-235. Cerințele formulate de Doyle pentru ca o țară să poată fi considerată o democrație liberală sunt economia de piață, guvernul reprezentativ, suveranitatea externă și drepturile juridice. Sunt excluse țările care au o populație de mai puțin de un milion. Includerea unui număr de state într-o listă a democrațiilor liberale va da probabil naștere unor controverse. De exemplu, Bulgaria, Columbia, El Salvador, Nicaragua, Mexic, Peru, Filipine, Singapore, Sri Lanka și Turcia sunt caracterizate de Freedom House ca fiind numai "parțial libere", fie pentru că a fost contestată corectitudinea alegerilor recente sau din cauza nereușitei statului de a proteja drepturile omului. Au existat de asemenea și pași înapoi: Thailanda nu mai este o democrație din 1990. Pe de altă parte, din această listă lipsesc state care din 1991 au devenit democrații sau s-au angajat să țină alegeri libere într-un viitor apropiat. V. Freedom House Survey, *Freedom at Issue* (ian.-febr. 1990).
13. Prin urmare democrația ateniană a fost în stare să-l execute pe cel mai faimos cetățean al ei, pe Socrate, pentru că acesta și-a exercitat pur și simplu dreptul la cuvânt și pentru că i-ar fi corupt pe tineri.
14. Howard Wiarda, *Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition, World Politics* 25 (ian. 1973): 106-135.
15. Howard Wiarda, *The Ethnocentricism of the Social Science (sic): Implications for Research and Policy, A Review of Politics* 43, nr. 2 (aprilie 1981): 163-197.

Capitolul 5. O idee pentru o Istorie Universală

1. Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1957) pag. 55.
2. Herodot, numit și "părintele istoriei", a scris o asemenea prezentare enciclopedică a societății greceşti și a celor barbare, dar nu prea a lăsat să se vadă și un fir călăuzitor pentru cititorul neinițiat.

3. V. *Republica*, Cartea a VII-a, 543c-569c şi *Politica*, Cartea a VIII-a, 1301a-1316b.
4. Asupra acestui punct, v. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill: Free Press, 1958) pag. 299.
5. Pentru a avea două perspective foarte diferite asupra încercărilor trecute de a scrie Istorii Universale v. J.B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Macmillan, 1932); Robert Hisbet, *Social Change and History* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
6. Practica obişnuită de a număra anii înainte şi după Hristos, adoptată acum de o mare parte a lumii necreştine a fost iniţiată de un istoric creştin din secolul al VII-lea, Isidor de Sevilla, V.R.G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1956) pag. 49, 51.
7. Alte încercări moderne de a scrie Istorii Universale au fost lucrarea lui Jean Bodin şi Louis Le Roy *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* şi, un secol mai târziu, aceea a lui Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (Paris: F. Didot, 1852). V. Bury, paginile 37-47.
8. Citat în Nisbet (1969) pag. 104. V. de asemenea Bury (1932) pag. 104-111.
9. V. Nisbet (1969) pag. 120-121.
10. Pentru discutarea eseului lui Kant, v. Collingwood, pag. 98-103 şi William Galston, *Kant and the Problem of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1975) mai ales paginile 205-268.
11. *An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* în Immanuel Kant, *On History* (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1963, pag. 11-13).
12. Ibid. pag. 16.
13. Kant, *Idea* (1963) pag. 23-26.
14. Interpretările superficiale sau eronate ale operei lui Hegel sunt nenumărate în cadrul tradiţiei empiriste sau pozitiviste. De exemplu:

    Dar în ceea ce-l priveşte pe Hegel, nici măcar nu cred că era talentat. Este un scriitor indigest. Şi chiar şi cei mai mari admiratori ai lui trebuie să recunoască, stilul său este "fără îndoială scandalos". Iar în privinţa conţinutului scrierilor sale, el este la superlativ numai în remarcabila sa lipsă de originalitate... El a dedicat aceste reflecţii şi metode de împrumut cu încăpăţânare, dar fără cea mai mică urmă de strălucire, unui singur scop: acela de a lupta împotriva societăţii deschise slujindu-l astfel pe patronul său, Frederic Wilhelm de Prusia... Şi toată povestea lui Hegel nu ar merita de fapt să fie spusă, dacă nu ar fi avut consecinţe mai sinistre, care ne arată cât de uşor un clovn poate ajunge un "făuritor al istoriei". (Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princenton, N.J.: [Princeton University Press, 1950] pag. 227.)

    Din metafizica sa rezultă că adevărata libertate constă în obedienţa faţă de o

autoritate arbitrară, că libertatea cuvântului este rea, că monarhia absolută este bună şi că statul prusac era cel mai bun la vremea când scria el, că războiul este bun şi că o organizaţie internaţională pentru rezolvarea paşnică a conflictelor ar fi o nenorocire. (Bertrand Russel, *Unpopular Essays* [New York: Simon & Schuster, 1951] pag. 22.

Tradiţia atacării referinţelor liberale ale lui Hegel a continuat cu Paul Hirst:

Nici un cititor atent al lucrării lui Hegel *Filozofia dreptului* nu poate să-l confunde pe autorul ei cu un liberal. Teoria politică a lui Hegel reprezintă opiniile unui conservator prusac care considera că reformele după înfrângerea de la Jena au mers prea departe. (*Endism*, *London Review of Books* [23 noiembrie 1989]).

15. Această idee apare în Galston (1975) pag. 261.
16. Acest citat este luat dintr-o transcriere a prelegerilor de istorie ale lui Hegel care au ajuns până la noi sub titlul de *Filozofia istoriei*, trad. Sibree (New York: Dover Publications, 1956) pag. 17-18.
17. Hegel (1956) pag. 19.
18. Ca antidot pentru opiniile convenţionale care-l descriu pe Hegel ca adept al autoritarismului, v. Sholmo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) şi Steven B. Smith *What is Right in Hegel's „Philosophy of Right?"*, *American Political Science Review* 83, nr. 1 (1989a): 3-18. Pentru a da câteva exemple pentru felul în care a fost greşit înţeles Hegel, deşi este adevărat că el sprijinea monarhia, concepţia sa asupra monarhiei aşa cum reiese din paragrafele 275-286 din *Filozofia dreptului* este apropiată de aceea a unui conducător al unui stat modern şi este compatibilă cu monarhiile constituţionale contemporane existente; departe de a fi o justificare a monarhiei prusace a timpului său, ea poate fi citită ca o critică ezoterică a practicii concrete. Este adevărat că Hegel se opunea alegerilor directe şi era în favoarea organizării societăţii în stări sociale. Dar aceasta nu venea din opoziţia faţă de principiul suveranităţii populare în sine. Corporatismul lui Hegel poate fi comparabil cu "arta asocierii" văzută de Tocqueville: într-un mare stat modern, participarea politică, pentru a fi eficientă, trebuie mediată printr-o serie de organizaţii şi asociaţii mai mici. Calitatea de membru într-un stat se bazează pe ocupaţie şi nu pe descendenţă şi este deschisă tuturor. Referitor la pretinsa glorificare a războiului făcută de Hegel, v. Partea a cincea, pag. 284-285.
19. Ca o lectură a lui Hegel care subliniază aspectele nedeterministe ale sistemului lui, v. Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

20. Hegel (1956) pag. 318-323.
21. "Istoricismul" folosit în acest sens trebuie distins de felul în care foloseşte Karl Popper acest termen în *The Poverty of Historicism* şi alte lucrări. Cu obişnuita lui lipsă de perspicacitate, Popper identifică istoricismul cu pretenţia de a fi capabil să prevezi viitorul plecând de la trecutul istoric, concepţie conform căreia un filozof ca Platon care crede în existenţa unei naturi umane esenţiale neschimbătoare este la fel de "istoricist" ca şi Hegel.
22. Această excepţie a fost Rousseau, al cărui *Al doilea discurs* prezintă o viziune istorică a omului, natura dorinţelor acestuia schimbându-se radical de-a lungul timpului.
23. Aceasta însemna, printre altele, că fiinţele omeneşti nu sunt total supuse legilor fizice care guvernează restul naturii. Dimpotrivă, o mare parte din ştiinţele sociale moderne se bazează pe presupunerea că studiul omului poate fi asimilat studiului naturii pentru că esenţa umană nu este diferită de aceea a naturii. Poate că această presupunere se află la originea faptului că ştiinţa socială nu reuşeşte să se afirme ca o "ştiinţă" larg acceptată.
24. V. discuţia lui Hegel asupra naturii schimbătoare a dorinţei în paragrafele 190-195 din *Filozofia dreptului*.
25. Hegel despre consumism: "Ceea ce numesc englezii confort este ceva inepuizabil şi nelimitat. Alţii îţi pot dezvălui că ceea ce tu consideri drept confort la orice nivel este lipsă de confort şi acest fel de dezvăluiri nu se sfârşesc niciodată. Prin urmare nevoia de mai mult confort nu pare să se nască direct în mintea ta; ea *îţi este sugerată de aceea care speră să profite de pe urma ei*". (Sublinierea îmi aparţine.) *Filozofia dreptului*, completare la paragraful 191.
26. Această interpretare a lui Marx a ajuns la modă în urma apariţiei lucrării lui Georg Lukács, *Istoria şi conştiinţa de clasă*.
27. Referitor la aceste idei, v. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).
28. Prelegerile ţinute de Kojève la École Pratique au fost menţinute în *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947) tradusă în engleză sub titlul *Introduction to the Reading of Hegel*, traducere de James Nichols (New York: Basic Books, 1969). Printre studenţii lui Kojève se aflau mulţi care aveau să ajungă faimoşi în generaţia următoare: Raymond Queneanu, Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Aron, Eric Weil, Georges Fessard şi Maurice Merleau-Ponty. Pentru o listă completă, v. Michael S. Roth, *Knowing and History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988, pag. 225-227. Despre Kojève, v. de asemenea Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism* (Toronto: University of Toronto Press, 1984).
29. Raymond Aron, *Memoirs* (New York and London: Holmes and Meier, 1990) pag. 65-66.

30. Mai exact "De la acea dată [1806] ce s-a întâmplat? Nimic, *alinierea* provinciilor. Revoluţia chineză este numai introducerea Codului lui Napoleon în China". Dintr-un interviu din *La quinzaine litteraire*, 1-15 iunie 1968, citat în Roth (1988) pag. 83.
31. Kojève (1947) pag. 83.
32. Este uneori greu să-l vedem pe Kojève ca pe un liberal având în vedere că el şi-a exprimat destul de frecvent admiraţia pentru Stalin şi afirma că nu exista nici o diferenţă esenţială între Statele Unite, Uniunea Sovietică şi China în anii '50; "dacă americanii dau impresia unor sino-sovietici bogaţi, aceasta se datorează faptului că ruşii şi chinezii sunt nişte americani care sunt încă săraci dar care se grăbesc să devină mai bogaţi." Cu toate acestea, acelaşi Kojève era un fidel funcţionar al Comunităţii Europene şi al Franţei burgheze şi considera că "Statele Unite au atins stadiul final al comunismului marxist, văzând că, practic, toţi membrii unei societăţi fără clase pot deja să-şi însuşească tot ce li se pare bun fără să fie nevoiţi să muncească mai mult decât şi-ar dori." În mod cert, America şi Europa au pus în practică "recunoaşterea universală" mai mult decât a făcut-o vreodată Rusia stalinistă, ceea ce face ca liberalul Kojève să fie mai plauzibil decât cel stalinist. Kojève (1947), pag. 436.
33. Max Beloff, *Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier, Encounter* 74 (1990): 51-54.
34. Nu există nici un text care să ofere o definiţie autorizată a teoriei modernizării şi de-a lungul anilor s-a ajuns la numeroase variante ale scopului iniţial. În afară de lucrarea lui Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* (Glencoe, I11.: Free Press 1958) teoria modernizării a fost elaborată în diverse lucrări ale lui Talcott Parsons, îndeosebi în *The Structure of Social Action* (New York: McGraw-Hill, 1937) în lucrarea scrisă împreună cu Edward Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1951) şi în *The Social System* (Glencoe, I11: Free Press, 1951). O versiune scurtă şi relativ accesibilă a opiniilor lui Parson există în articolul său *Evolutionary Universals in Society, American Sociological Review* 29 (iunie 1964): 339-357. Acestei tradiţii îi aparţin cele două volume sponsorizate de American Social Science Research Council (Consiliul American de Cercetare în Domeniul Ştiinţelor Sociale) între anii 1963-1975, care încep cu lucrarea lui Lucian Pye, *Communications and Political Development* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963) şi se termină cu lucrarea lui Raymond Grew, *Crises of Political Development in Europe and the United States* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978). Ca imagini de ansamblu asupra acestor scrieri, v. eseurile lui Samuel Huntington şi Gabriel Almond în Myron Weiner şi Samuel Huntington, *Understanding Political Development* (Boston: Little, Brown, 1987) şi Leonard Binder *The Natural History of Development Theory, Comparative Studies in Society and History*, 28 (1986): 3-33.

35. *Capital*, vol. I, în traducerea lui S. Moore şi E. Aveling (New York: International Publishers, 1976) pag. 8.
36. V. de exemplu Lerner (1958), pag. 46.
37. Deşi conceptul de dezvoltare economică este destul de intuitiv, acela de "dezvoltare politică" este mai puţin intuitiv. În această noţiune există implicit o ierarhie a formelor istorice de organizare politică ce, pentru majoritatea specialiştilor în ştiinţele sociale culminează cu democraţia socială.
38. Astfel un text de studiu standard, utilizat de absolvenţii ştiinţelor politice din America spune: "Documentaţia despre dezvoltarea politică rămâne foarte plină de orientările spre stabilitate ale pluralismului democratic şi accentul pus pe schimbare... Nepregătită din punct de vedere conceptual să se ocupe de schimbarea radicală şi transformarea fundamentală a sistemului, ştiinţa socială americană a fost saturată cu un angajament normativ faţă de ordine", James A. Bill şi Robert L. Hardgrave Jr., *Comparative Politics: The Quest for Theory* (Lanham, Md. University Press of America, 1973) pag. 75.
39. Mark Kesselman, *Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology*, *World Politics* 26, nr. 1 (October 1973): 139-154. V. de asemenea Howard Wiarda, *The Ethnocentrism of the Social Science (sic): Implications for Research and Policy*, *Review of Politics* 43, nr. 2 (aprilie 1981): 163-197.
40. Alte critici în această direcţie îl includ pe Joel Migdal, *Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art* în Ada Finifter, *Political Science: The State of the Discipline* (Washington, D.C.: American Political Science Association, 1983) pag. 309-321; şi Nisbet (1969).
41. Astfel Gabriel Almond, într-o prezentare generală a teoriei modernizării în care răspunde la acuzaţiile de etnocentrism, citează lucrarea lui Lucian Pye, *Communications and Political Development*, conform căreia "instruirea unei întregi generaţii în spiritul relativismului cultural" şi-a dovedit influenţa şi specialiştii în ştiinţele sociale nu prea mai acceptă concepte care ar putea sugera credinţa în "progres" sau "stadii ale civilizaţiei", *Weiner and Huntington* (1987), pag. 447.

Capitolul 6. Mecanismul dorinţei

1. Această teorie a ciclurilor are anumiţi adepţi în prezent: v. răspunsul lui Irving Kristol la articolul meu iniţial *End of History?* din *The National Interest* 16 (vara 1989): 26-28.
2. Natura cumulativă şi progresivă a ştiinţei moderne a fost contestată de Thomas Kuhn, care a subliniat caracterul discontinuu şi revoluţionar al schimbării în cadrul ştiinţei. În afirmaţiile sale cele mai radicale, el a negat posibilitatea existenţei vreunei cunoaşteri "ştiinţifice" a naturii, de vreme ce *toate* "paradigmele" după care înţeleg oamenii de ştiinţă natura eşuează în cele din urmă. Adică, teoria relativităţii nu marchează un nou progres al ştiinţei care se adaugă

adevărului deja stabilit al mecanicii newtoniene, ci face ca întreaga mecanică newtoniană să fie greşită în mod esenţial.

Oricum, scepticismul lui Kuhn nu are nici o importanţă pentru discuţia de faţă, pentru că un model ştiinţific nu trebuie să fie "adevărat" în vreun sens epistemologic fundamental pentru a avea importante consecinţe istorice. Acesta nu trebuie decât să reuşească să prevadă fenomene naturale şi să permită omului să le manipuleze. Faptul că mecanica newtoniană nu funcţionează la viteze care se apropie de viteza luminii şi nu reprezintă un fundament adecvat pentru dezvoltarea energiei atomice sau a bombei cu hidrogen nu înseamnă că nu ar fi potrivită ca mijloc de a stăpâni alte aspecte ale naturii ca în cazul navigaţiei planetare, locomoţiei cu ajutorul aburului sau armelor cu rază mare de acţiune. Există de altfel o ierarhie a paradigmelor care este stabilită mai degrabă de natură decât de om: teoria relativităţii nu ar fi putut fi descoperită *înainte* de a fi fost descoperite legile newtoniene ale mişcării. Această ierarhie a paradigmelor este ceea ce asigură o coerenţă şi unidirecţionalitate a progresului cunoaşterii ştiinţifice.

V. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ediţia a doua (Chicago: University of Chicago Press, 1970) mai ales pag. 95-110, 139-143 şi 170-173. Pentru o recenzie a lucrărilor critice despre Kuhn, v. Terence Ball, *From Paradigms to Research Programs: Towards a Post-Kuhnian Political Science, American Journal of Political Science*, nr. 1 (februarie 1976): 151-177.

3. Există situaţii în care state mai puţin avansate din punct de vedere tehnologic "au învins" state mai avansate, cum a fost cazul Vietnamului şi al Statelor Unite, sau al Afganistanului şi al Uniunii Sovietice, dar motivele acestor înfrângeri rezidă şi în interesele politice foarte diferite ale celor două părţi. Fără îndoială că tehnologia a asigurat capacitatea de a învinge în ambele cazuri.
4. V. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), pag. 154-156. Această idee apare de asemenea la Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960) pag. 26-27, 56.
5. Huntington (1968) pag. 122-123.
6. Pentru o comparaţie a proceselor de modernizare în Turcia şi Japonia, v. Robert Ward şi Dankwart Rustow, *Political Development in Japan and Turkey* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964).
7. Despre reforma din Prusia, v. Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army 1640-1945* (Oxford: Oxford University Press, 1955) pag. 35-53; şi Hajo Holborn, "Moltke and Schlieffen: The Prussian Ferman School" în Edward Earle, *The Makers of Modern Strategy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1948) pag. 172-173.
8. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962) pag. 17. Acest tip de

reformă "de sus" în care rolul principal este al statului este desigur un cuţit cu două tăişuri; deşi distruge instituţii tradiţionale sau feudale, ea creează de asemenea forme noi, "moderne" de despotism birocratic. În cazul lui Petru cel Mare, Gerschenkron subliniază că modernizarea a dus la intensificarea dominaţiei exercitate asupra ţărănimii ruse.

9. Există numeroase alte exemple de modernizări impuse cu sprijinul armatei, cum a fost cazul celor "O mie de zile" în China, determinată de înfrângerea Chinei de către Japonia în 1895 sau reformele şahului Reza în anii '20 după incursiunile sovietice şi britanice din perioada 1917-18.
10. Totuşi, ofiţeri superiori din conducerea armatei sovietice ca fostul şef de stat major, mareşalul Ogarkov, nu au acceptat niciodată reformele economice radicale şi democratizarea ca soluţii pentru problemele legate de inovaţie în domeniul militar. Nevoia de a rămâne competitivi din punct de vedere militar a fost probabil un factor mai important în gândirea lui Gorbaciov în anii 1985-1986 decât în anii următori. Pe măsură ce ţelurile *perestroikăi* au devenit mai radicale, pregătirea militară a început să fie din ce în ce mai criticată pe plan intern. La începutul anilor '90, procesul de reformă în sine slăbise economia sovietică în mod dramatic şi o făcuse mai puţin competitivă din punct de vedere militar. Ca o prezentare a vederilor armatei în privinţa necesităţii reformei economice, v. Jeremy Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Militay High Command, 1976-1986* (Santa Monica, Calif.: The RAND Corporation, 1987) pag. 15-21.
11. Multe dintre aceste idei sunt formulate în V.S. Naipaul, *Amoung the Believers* (New York: Knopf, 1981).
12. Nathan Rosenberg şi L.E. Birdzell Jr., *Science, Technology and the Western Miracle, Scientific American* 263 nr. (noiembrie 1990): 42-54; despre venitul *per capita* în secolul al XVIII-lea, v. David S. Landes, *The Unbound Prometheus; Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (New York: Cambridge University Press, 1969) pag. 13.
13. Tehnologia şi legile naturii pe care aceasta se sprijină oferă o anumită regularitate şi coerenţă procesului schimbării, dar ele nu determină caracterul dezvoltării economice într-un mod mecanic, cum lăsau să se înţeleagă uneori Marx şi Engels. De exemplu, Michael Piore şi Charles Sabel argumentează că tipul american de organizare industrială, acela care începând cu secolul al XIX-lea a pus accentul pe producţia de masă şi pe caracteristici de execuţie foarte limitate în detrimentul modelului de producţie care se baza pe meşteşug, nu era unul necesar şi nu a fost adoptat în aceeaşi măsură de alte ţări cu tradiţii naţionale diferite cum sunt Germania şi Japonia. V. *The Second Industrial Divide* (New York: Basic Books, 1984) pag. 19-48, 133-164.

14. Vom folosi formularea de "organizare a muncii" în locul celei cu care ne-am obişnuit, "diviziunea muncii", pentru că aceasta din urmă a ajuns să însemne diviziunea din ce în ce mai mare a operaţiilor manuale în acte tot mai mecanice până la amorţirea minţii. Deşi cea de a doua s-a petrecut în cursul industrializării, alte progrese ale tehnologiei au avut tendinţa de a răsturna acest proces şi de a înlocui operaţiile manuale cu altele de o mai mare complexitate din punct de vedere intelectual. Viziunea lui Marx a unei lumi industriale în care muncitorii erau simple accesorii ale maşinilor lor nu a fost de fapt realizată.
15. Proliferarea unor operaţii noi, din ce în ce mai specializate sugerează la rândul lor noi aplicaţii ale tehnologiei în procesul de producţie. Adam Smith subliniază în *Wealth of Nations* cum concentrarea pe o singură operaţie simplă dă noi sugestii în privinţa posibilităţilor producţiei de maşini care ar fi scăpat atenţiei unui meşter preocupat de o varietate de operaţii; prin urmare diviziunea muncii conduce în mod frecvent la crearea unei noi tehnologii şi invers. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. I (Oxford: Oxford University Press, 1976) pag. 19-20.
16. Charles Lindblom observă cum, pe la sfârşitul anilor '70, jumătate din populaţia americană lucra în cadrul birocraţiilor sectorului privat, în timp ce alte treisprezece milioane de americani lucrau pentru instituţiile guvernamentale federale, statale sau locale. V. lucrarea lui *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems* (New York: Basic Books, 1977) pag. 27-28.
17. Marx era de acord cu Adam Smith care subordona producţia diviziunii muncii, dar numai pentru perioada manufacturilor până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, când maşinile erau folosite numai sporadic. V. Marx (1976) vol. 1 pag. 348.
18. Este greu de crezut că faimoasa sa viziune din *Ideologia germană* a fost expusă cu toată seriozitatea. În afară de consecinţele desfiinţării diviziunii muncii, nu este clar dacă o viaţă de un asemenea diletantism ar putea fi satisfăcătoare.
19. În această privinţă, sovieticii au avut întotdeauna mai mult bun simţ, deşi sufereau de complexul de a fi "roşii" şi "experţi" în acelaşi timp. V. Maurice Meisner, *Marx, Mao and Deng on the Division of Labor in History* în lucrarea lui Arif Dirlik şi a lui Maurice Meisner, *Marxism and the Chinese Experience* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1989) pag. 79-116.
20. Durkheim subliniază că acest concept al diviziunii muncii a fost folosit tot mai mult în ştiinţa biologiei pentru a descrie alte organisme decât cele umane şi că unul dintre cele mai simple exemple ale acestui fenomen este acela al diviziunii biologice a muncii dintre bărbaţi şi femei în crearea copiilor. V. *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1964), pag. 39-41, 56-61. V. de asemenea discuţia lui Karl Marx despre originile diviziunii muncii, în Marx (1967), vol. I, paginile 351-352.
21. Marile birocraţii centralizate au caracterizat imperiile premoderne, cum au fost cele ale Chinei şi Turciei. Oricum, aceste birocraţii nu erau organizate în scopul

optimizării eficienţei economice şi deci corespundeau unor societăţi tradiţionale stagnante.

22. Desigur, aceste revoluţii adeseori beneficiază de intervenţia politică conştientă sub forma reformei agricole.
23. Juan Linz, *Europe's Southern Frontier: Evolving Trends toward What? Daedalus* 108, no. 1 (iarna 1979): 175-209.

Capitolul 7. Nici un barbar la porţile noastre

1. Adică, Rousseau susţine că agresiunea nu este, cum cred Hobbes şi Locke, o trăsătură firească a omului şi că ea face parte din starea naturală primară. De vreme ce omul natural al lui Rousseau are puţine nevoi şi chiar şi acelea sunt relativ uşor de satisfăcut, nu există nici un motiv ca el să-şi jefuiască sau să-şi ucidă semenii şi nici un motiv, de fapt, ca el să trăiască într-o societate civilă. V. *Discours sur l'Origine, et les Fondaments de l'inégalité parmi les Hommes*, în *Oeuvres Complètes*, vol. 3 (Paris: Editions Gallimard, 1964) pag. 136.
2. Pentru o examinare a sensului acestei deplinătăţi naturale şi a ceea ce Rousseau numea *sentiment de l'existence*, v. Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) în special paginile 69-85.
3. Bill McKibben în lucrarea sa *The End of Nature* (New York: Random House, 1989), susţine că suntem pentru prima oară în pragul eliminării unui domeniu natural neatins de activitatea umană. Observaţia este desigur adevărată, dar McKibben se înşală în datarea acestui fenomen cu cel puţin patru sute de ani. Societăţile tribale primitive şi-au modificat habitatul natural; diferenţa dintre ele şi societăţile tehnologice moderne ţine doar de proporţie. Dar de la început, a existat în miezul revoluţiei ştiinţifice moderne proiectul cuceririi naturii şi al manipulării ei în folosul omului; însă este puţin cam târziu pentru ca cineva să vină şi să deplângă această manipulare ca problemă de principiu. Ceea ce vedem noi astăzi ca "natură" – fie că este vorba de un lac din Angeles National Forest sau o cărare din Adirondack – este în multe privinţe rezultatul ingeniozităţii umane la fel de mult ca Empire State Building sau naveta spaţială.
4. Nu trebuie să presupunem acum că superioritatea ştiinţei moderne şi dezvoltarea economică ne-ar putea face să renunţăm a ne mai gândi la posibilitatea unui cataclism planetar. Dacă pesimiştii noştri istorici au dreptate, dacă tehnologia modernă nu l-a făcut pe om mai fericit, ci a ajuns să-l stăpânească şi să-l distrugă, atunci perspectiva unui cataclism care, să spunem, ar face *tabula rasa* şi ar obliga omenirea s-o ia de la capăt ar fi mai degrabă o manifestare de bunăvoinţă şi nu de cruzime a naturii. Acesta era punctul de vedere al clasicilor filozofiei politice care au fost Platon şi Aristotel, care credeau, fără sentimentalisme, că toate realizările omeneşti, inclusiv opera lor, aveau să fie în cele din urmă

distruse pe măsură ce omenirea trecea de la un ciclu la altul. În legătură cu aceasta, v. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, I11: Free Press, 1958) pag. 298-299.

5. După părerea lui Strauss, "Dificultatea implicată de admiterea faptului că invenţiile legate de arta războiului trebuie încurajate este singura care oferă o bază criticii făcute de Machiavelli filozofiei politice clasice". Strauss, pag. 299.
6. O soluţie alternativă ar putea fi aceea de a înlocui sistemul internaţional de state cu un guvern mondial care ar pune în aplicare interzicerea tehnologiilor periculoase, sau un acord internaţional în privinţa limitării aplicaţiilor tehnologiei. În afară de numeroasele motive pentru care un astfel de aranjament ar fi greu de obţinut, chiar şi într-o lume supusă cataclismelor, problema inovaţiei tehnologice nu ar fi neapărat rezolvată. Metoda ştiinţifică ar fi încă accesibilă grupurilor criminale, organizaţiilor de eliberare naţională, sau altor grupări dizidente şi ar conduce la o competiţie tehnologică internă.

Capitolul 8. Acumulare fără sfârşit

1. Pentru informaţii despre Deutscher şi alţi scriitori care credeau că va exista o convergenţă între Est şi Vest pe baza socialismului, v. Alfred G. Meyer, *Theories of Convergence* în Chalmers Johnson, *Change in Communist Systems* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970) pag. 321 ff.
2. Termenul "mare consum de masă" a fost folosit prima oară de Walt Rostow (în *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* [Cambridge: Cambridge University Press, 1960]), cel de "eră tehnotronică" de către Zbigniew Brzezinski (în *Between Two Ages: America's Role in the Technotronic Era,* [New York: Viking Press, 1970]) şi cel de "societate postindustrială" de către Daniel Bell. V. articolele acestuia din urmă *Notes on the Post-Industrial Society* I şi II, *The Public Interest* 6-7 (Iarna 1967a): 24-35 şi (Primăvara 1967b): 102-118 şi felul în care a descris el originea conceptului de "societate postindustrială" în *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Basic Books, 1973) pag. 33-40.
3. Bell (1967) pag. 25.
4. Cifră citată în articolul lui Lucian W. Pye, *Political Science and the Crisis of Authoritarianism* în *American Political Science Review* 84, no. 1 (mar. 1990): 3-17.
5. Oricum, chiar şi în cazul acestor industrii mai vechi, economiile socialiste au rămas destul de mult în urma celor capitaliste în ceea ce priveşte modernizarea proceselor de fabricaţie.
6. Cifre date de Hewett (1988) pag. 192.
7. Aron citat de Jeremy Azrael în *Managerial Power and Soviet Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966) pag. 4. Azrael îi citează în acest sens şi pe Otto Bauer, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse, Walt Rostow,

Zbigniew Brzezinski şi pe Adam Ulam. V. de asemenea Allen Kassof, *The Future of Soviet Society* în lucrarea lui Kassof, *Prospects for Soviet Society* (New York: Council on Foreign Relations, 1968) pag. 501.

8. Pentru o examinare a felurilor în care sistemul sovietic s-a adaptat la cerinţele unei creşteri a maturităţii industriale, v. Richard Lowenthal, *The Ruling Party in a Mature Society*, în Mark G. Field, *Social Consequences of Modernization in Communist Societies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).
9. Azrael (1966) paginile 173-180.
10. Acest punct de vedere apare referitor la China în articolul lui Edward Friedman *Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China*, Studies in Comparative Communism 22, numerele 2-3 (Vara-Toamna 1989) 251-264.

Capitolul 9. Victoria video-casetofoanelor

1. Citat de Lucian W. Pye în *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) pag. 4.
2. V.I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939).
3. Ca recenzii ale acestei documentaţii, v. Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm* (Boulder, Colo. Westriens Press, 1981); James A. Caporaso, *Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A. Structural and Behavioral Analysis, International Organization* 32 (1978): 13-43 şi de aceiaşi autori *Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies, International Organization* 34 (1980): 605-628; şi J. Samuel Valenzuela şi Arturo Valenzuela, *Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment, Comparative Politics* 10 (iulie 1978): 535-557.
4. Descoperirile făcute de acea comisie sunt relatate printre altele în *El Segundo Decenio de las Naciones Unidas Para el Desarrollo de America Latina* (Lima, Peru: ECLA, 14-23 aprilie 1969). Opera lui Prebisch a fost continuată de economişti ca Osvaldo Sunkel şi Celso Furtado şi popularizată în America de Nord de către Andre Gunder Frank. V. Osvaldo Sunkel, *Big Business and Dependencia* în *Foreign Affairs* 50 (aprilie 1972): 517-531; Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); Andrē Gunder Frank, *Latin America: Undevelopment or Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1969). De asemenea, în aceeaşi categorie intră şi Theotonio Dos Santos, *The Structure of Dependency, American Economic Review* 40 (mai 1980): 231- 236.

5. V. descrierea făcută lui Prebisch în lucrarea lui Walt W. Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present* (New York: Oxford University Press 1990), pag. 403- 407.
6. Osvaldo Sunkel şi Pedro Paz, citaţi de Valenzuela (1978) pag. 544.
7. Această idee a fost formulată iniţial în legătură cu dezvoltarea Germaniei în sec. al XIX-lea de către Thorsten Veblen în *Imperial Germany and the Industrial Revolution* (New York: Vicking Press, 1942). V. de asemenea Alexander Gerschenkiron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962) pag. 8.
8. Anumiţi teoreticieni de dată mai recentă ai teoriei dependenţei, recunoscând că industriile manufacturiere erau din ce în ce mai multe în America Latină, făceau o distincţie între un sector modern mic şi izolat legat de corporaţiile multinaţionale occidentale şi un sector tradiţional ale cărui posibilităţi de dezvoltare erau subminate de către cel dintâi. V. Tony Smith, *The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory, World Politics* 31, nr. 2, (Iulie 1979): 247-285 şi, de acelaşi autor, *Requiem or New Agenda for Third World Studies?, World Politics* 37 (iulie 1985): 532-561; Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State and Local Capital in Brazil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979); Hernando H. Cardoso and Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1979) şi Cardoso *Dependent Capitalist Development in Latin America, New Left Review* 74 (iulie-august 1972): 83-95.
9. Oricum nu toţi. Fernando Cardoso, de exemplu, a fost de acord că întreprinzătorii par să fi fost atraşi de "liberalismul democratic" tot aşa cum au fost atrase şi alte elemente active ale societăţii şi că "par să existe elemente structurale, derivate din formarea unei societăţi industrializate de masă, care duc la căutarea unui model social care pune mai mare preţ pe societatea civilă decât pe stat". *Entrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case*, în O'Donnel and Schmitter (1986b) pag. 140.
10. În Statele Unite, perspectiva *depedencistă* a devenit baza unui intens atac împotriva teoriei modernizării şi a pretenţiilor acesteia de a fi o ştiinţă socială empirică. După cum se exprima un critic, "teoriile dominante utilizate de specialiştii în ştiinţele sociale nu sunt în nici un caz universal valabile după cum susţin suporterii lor; ele sunt foarte caracteristice anumitor interese americane din America Latină şi pot fi considerate mai degrabă drept expresia unor ideologii decât baza solidă a unor cunoaşteri ştiinţifice". Ideea că liberalismul politic sau economic al ţărilor lumii dezvoltate trebuie să constituie punctul final al dezvoltării istorice a fost acuzată de a fi o formă de "Imperialism cultural" care "suprapune cultura americană sau în general opţiunile culturale occidentale peste culturile altor societăţi". V. Susanne J. Bodenheimar, *The Ideology of*

Developmentalism: American Political Science's Paradigm-Surrogate for Latin American Studies, Berkeley Journal of Sociology 15 (1970): 95-137; Dean C. Tipps, *Modernization Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective, Comparative Studies of Society and History* 15 (Martie 1973): 199-226. O mică industrie s-a dezvoltat în jurul efortului de a proiecta teoria dependenţei în urmă printr-o interpretare foarte tendenţioasă a istoriei, aşa încât lumea secolului al XVI-lea era deja văzută ca un "sistem mondial capitalist" împărţit într-un "centru" şi o "periferie" exploatată. Aceasta este reprezentată de lucrarea lui Immanuel Wallerstein, inclusiv lucrarea sa *The Modern World System*, în 3 volume (New York: Academic Press, 1974 şi 1980). Pentru critici, nu întru totul nefavorabile, care expun interpretarea sa asupra istoriei, v. Theda Skoskpol, *Wallerstein's World Capitalist System: A Theoritical and Historical Critique, American Journal of Sociology* 82 (Martie 1977): 1075-1090; şi Aristide Zolberg, *Origins of the Modern World System: A Missing Link, World Politics* 33 (Ian. 1981): 253-281.

11. Acest argument este formulat în Pye (1985) pag. 4.
12. Citat din aceeaşi lucrare, pag. 5
13. Ibidem.
14. Cifre luate din *Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity, Economist* 316 no. 7663 (iulie 14, 1990): 19-22.
15. O măsură a creşterii unei largi clase mijlocii instruite este numărul regulat de cititori ai presei, activitate care avea, după părerea lui Hegel, să înlocuiască rugăciunea zilnică în cadrul societăţilor burgheze la sfârşitul istoriei. Numărul cititorilor ziarelor este acum la fel de mare în Taiwan şi Coreea ca şi în SUA. Pye (1990a) p. 9.
16. Ibidem. La începutul anilor '80 Taiwanul avea cel mai mic "coeficient Gini" (o unitate de măsură a distribuirii egale a veniturilor) dintre toate ţările în curs de dezvoltare. V. Gary S. Fields, *Employment, Income Distribution and Economic Growth in Sevel Small Open Economics, Economic Journal* 94 (martie 1984): 74-83.
17. Despre alte încercări de a apăra teoria *dependenţei* în faţa realităţii lor asiatice, v. Peter Evans, *Class, State and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists* şi Bruce Cummings, *The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences*, (amândouă) în Frederic C. Denyo, *The Political Economy of the New Asian Industrialism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989) pag. 45-83, 203-226.
18. Despre caracterul competitiv al sectoarelor încununate de succes din industria japoneză, V. Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations* (New York: Free Press, 1990) paginile 117-122.

19. Acest argument este formulat de Lawrence Harrison în *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case* (New York: Madison Books, 1985).
20. Werner Baer, *The Brazilian Economy: Growth and Development*, ediţia a treia (New York: Praeger, 1989) pag. 238-239.
21. Cifră citată dintr-un studiu al lui Baranson apărut în Werner Baer, *Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations, Latin American Research Review* 7, nr. 1 (primăvara 1972): 95-122. Multe ţări europene şi asiatice anterior subdezvoltate au protejat industriile aflate la început, dar nu este clar dacă aceasta a fost sursa creşterii lor economice iniţiale. În orice caz, substituirea importurilor s-a practicat la întâmplare în America Latină şi s-a continuat încă multă vreme după momentul în care s-ar mai fi justificat ca o măsură de protejare a noilor industrii.
22. Despre aceasta, v. Albert O. Hirschman, *The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinats* în David Collier, *The New Authoritarianism in Latin America* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979) pag. 85.
23. Despre sectorul public în Brazilia, vezi Baer (1989) pag. 238-273.
24. Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* (New York: Harper and Row, 1989) pag. 134.
25. În Prefaţa lucrării menţionate anterior, p. XIV.
26. Citat în Hirschman (1979) p. 65.
27. V. Sylvia Nasar, *Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth, New York Times* (8 iulie 1990) pp. A1, D3.

Capitolul 10. În patria culturii

1. *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954) pag. 231.
2. Seymour Martin Lipset, *Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy, American Political Science Review* 53 (1959): 69-105. V. de asemenea capitolul *Economic Development and Democracy* în lucrarea lui S.M. Lipset, *Political Man: Where, How, and Why, Democracy Works in the Modern World* (New York: Doubleday, 1960) pag. 45-76; Phillips Cutright, *American Sociology Review* 28 (1963): 253-264; şi Deane E. Neubauer, *Some Conditions of Democracy, American Political Science Review* 61 (1967): 1002-1009.
3. R. Hudson şi J.R. Lewis, *Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?* în Allan Williams, *Southern Europe Transformed* (London: Harper and Row, 1984) pag. 182. V. de asemenea Linz (1989) p. 176. Acestea erau nişte rate de creştere care le depăşeau pe cele ale primelor 6 ţări membre ale CEE, şi apoi pe ale celor 9 ţări membre în urma extinderii CEE într-o perioadă de timp comparabilă.

4. John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York: Praeger, 1979) pag. 3.
5. Linz (1979) p. 176.
6. Coverdale (1979) p. 1.
7. *Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity, Economist* 316: 7663 (14 iulie 1990) pag. 19.
8. Pye (1990a) pag. 8.
9. Conform unei surse, "o cincime din populaţia bură din acea vreme putea fi inclusă în categoria albilor săraci, un membru al acestei categorii era definit drept o persoană care devenise într-atât de dependentă, din motive morale, economice sau fizice încât era incapabilă, fără ajutorul altora, să-şi găsească propriile mijloace de a-şi câştiga existenţa..." Davenport (1987) pag. 319.
10. În 1936, 41% dintre afrikaanderi erau fermieri; această cifră a scăzut la 8% în 1977, în timp ce 27% erau muncitori şi 65% deveniseră manageri şi profesionişti care lucrau la birou. Cifrele sunt din Hermann Giliomee and Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation-Building* (Johannesburg: Oxford University Press, 1990) pag. 120.
11. La începutul anilor '60, Peter Wiles atrăgea atenţia că Uniunea Sovietică începuse să-şi educe elita tehnocrată mai degrabă conform unor criterii funcţionale decât ideologice şi că acest lucru avea să o facă în cele din urmă să înţeleagă iraţionalitatea altor aspecte din sistemul lor economic. V. *The Political Economy of Communism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962) pag. 329. Moshe Lewin a făcut mare caz de urbanizare şi instruire ca baze de *perestroikă*. V. *The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation* (Berkeley, California: University of California Press, 1987).
12. După cum observam în Partea întâi, un număr de ţări africane printre care Botswana şi Namibia au devenit democraţii în anii '80 şi multe altele au planificat alegeri pentru anii '90.
13. Parsons (1964) pag. 355-356.
14. O variantă a argumentului funcţional este că democraţia liberală este necesară pentru a asigura funcţionarea corectă a pieţei. Adică, regimurile autoritare care controlează economiile de piaţă rareori se mulţumesc să nu intervină, ci sunt de obicei tentate să folosească autoritatea statului intervenind în economie în interesul creşterii economice, echităţii, justiţiei, puterii naţionale sau o mulţime de alte interese politice. Se poate spune că numai existenţa unor "pieţe" politice poate împiedica amestecul abuziv al statului în economie pentru că asigură posibilitatea reacţiei şi rezistenţa la măsurile politice guvernamentale nechibzuite. Acest argument este adus de Mario Vargas Llosa în cartea lui de Soto (1989) pag. XVIII-XIX.
15. Ceva asemănător s-a petrecut în Uniunea Sovietică în anii '60 şi '70, când partidul comunist şi-a asumat mai puţin rolul de diriguitor al dezvoltării eco-

nomice, cât mai degrabă pe cel de arbitru care făcea medierea între interesele diferitelor sectoare, ministere şi întreprinderi. Partidul putea dicta, din motive ideologice, ca agricultura să fie colectivizată şi ca ministerele să funcţioneze conform unui plan central; dar ideologia nu prea are cum să ajute la rezolvarea luptei dintre, să zicem, două ramuri ale industriei chimice pentru a obţine mijloace de investiţii. Dacă spunem că statul-partid sovietic juca acest rol de mediere între interesele instituţionale nu înseamnă că exista o adevărată democraţie sau că acesta nu conducea cu o mână de fier în alte domenii ale societăţii.

16. Pentru vederi care pun deteriorarea mediului pe seama capitalismului, v. Marshall Goldman, *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1972). Pentru o vedere de ansamblu asupra problemelor mediului în Uniunea Sovietică şi Europa de Est, v. Joan Debardleben, *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experiences* (Boulder, Colo.: Westview, 1985); şi B. Komarov, *The Destruction of Nature in the USSR* (London: M.E. Sharpe, 1980).
17. V. *Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight, Washington Post* (30 martie 1990) pag. A1; *Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is Ecologically Devastated, Christian Science Monitor* (21 iunie 1990) pag. 5.
18. Despre această argumentare, v. Richard Lowenthal *The Ruling Party in a Mature Society* în Field (1976) pag. 107.
19. Acest punct de vedere este analizat în contribuţiile aduse de O'Donnell, Schmitter şi Przeworski la volumele intitulate *Transitions from Authoritarian Rule*, O'Donnell and Schmitter (1986a, 1986b, 1986c, 1986d).
20. Oricum cea mai mare parte a acestei literaturi discută despre felul în care cultura îi pregăteşte pe oameni pentru democraţie şi ajută la consolidarea acesteia fără să explice de ce cultura ar trebui să-i predispună pe oameni la democraţie. V. de exemplu Bryce (1931) pag. 70-79.
21. Evident, că în ţările dezvoltate poţi găsi titulari ai unui doctorat care câştigă mai puţin decât agenţii imobiliari care au doar diplomă de absolvire a liceului, dar în general continuă să existe o profundă corelaţie între venituri şi cultură.
22. Acest argument este prezentat de David Apter în *Politica Modernizării* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).
23. Acest argument apare la Huntington (1968) pag. 134-137. Despre consecinţele sociale ale faptului că americanii s-ar fi "născut egali", v. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt Brace, 1955).
24. O excepţie la această generalizare este apariţia unei numeroase populaţii de limbă spaniolă în sud-vestul Americii, care este diferită de grupurile etnice precedente datorită dimensiunii şi gradului relativ redus de asimilare lingvistică.
25. O situaţie analogă există în Uniunea Sovietică; dar în locul vechilor clase sociale rămase din feudalism, există o "nouă clasă" de birocraţi ai partidului şi

manageri din rândul nomenclaturii cu privilegii şi autoritate foarte bine fortificate. Ca şi latifundarii latino-americani, ei se pot folosi de autoritatea lor pentru a întoarce procesul electoral în favoarea lor. Această clasă socială constituie un obstacol social tenace înaintea apariţiei capitalismului sau a democraţiei şi puterea ei trebuie zdrobită pentru ca acestea să se poată naşte.

26. Evident, dictatura în sine nu este suficientă pentru a duce la reforma socială egalitară. Ferdinand Marcos s-a folosit de puterea statului pentru a-şi recompensa prietenii apropiaţi, exacerbând prin aceasta inegalităţile sociale existente. Dar o dictatură care ar dori modernizarea dedicându-se eficienţei economice ar putea teoretic să realizeze o profundă transformare a societăţii filipineze într-o perioadă de timp mai scurtă decât ar putea s-o facă o democraţie.
27. Cynthia McClintock, *Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic* în cartea lui Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988b) pag. 353-358.
28. Un motiv pentru aceasta a fost şi faptul că o mare parte din pământul expropriat vechii oligarhii a fost transferat unui sector de stat ineficient, care a dus la o creştere a PNB de la 13% la 23% atâta vreme cât armata a fost la putere.
29. Interviu cu Andranik Migranian şi Igor Klyamkin in *Literaturnaya Gazeta* (6 august 1989) tradus în *Détente*, noiembrie 1989; şi *Lungul drum până la casa europeană*, *Novîi Mir*, nr. 7 (iulie 1989): 166-184.
30. Un punct de vedere similar este susţinut de Daniel H. Levine în critica pe care o face volumelor lui O'Donnell şi Schmitter despre tranziţiile de la autoritarism. Este foarte greu să ne imaginăm o democraţie născându-se şi cu atât mai puţin o vedem consolidându-se acolo unde nimeni nu crede în legitimitatea democraţiei în sine. V. *Paradigm Lost: Dependence to Democracy, World Politics* 40, no. 3 (aprilie 1988): 377-394.
31. Un argument general pentru care susţine superioritatea regimurilor autoritare ca fiind promotoare ale industrializării timpurii este dat în Gerschenkron (1962). Legătura între absolutism şi dezvoltarea Japoniei după 1868 este făcută în lucrarea lui Koji Taira, *Japan's Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism*, în cartea lui Harry Wray şi Hilary Conroy, *Japan Examined: Perspective on Modern Japanese History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 34-41.
32. Cifre date în lucrarea lui Samuel P. Huntington şi Jorge I. Dominguez, *Political Development* în cartea lui Fred I. Greenstein şi Nelson Polsby, *Handbook of Political Science*, vol. 3 (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1975), p. 61.

Capitolul 11. Răspunzând la întrebarea lui Kant

1. Atât Siria cât şi Irakul pretind a fi într-un fel socialiste, deşi acest lucru reflecta mai degrabă moda care a existat pe plan internaţional la vremea când aceste regimuri au ajuns la putere decât adevărul despre guvernele lor. Mulţi ar putea obiecta împotriva încercării de a clasifica ţări ca acestea drept "totalitare", datorită limitării controlului statului în fiecare dintre ele; un termen mai potrivit ar fi acela de totalitarisme "eşuate" sau "incompetente" care totuşi nu reuşeşte să redea brutalitatea lor.
2. A fost demult observat faptul că la început comunismul a fost victorios nu într-o ţară dezvoltată cu un numeros proletariat, ca Germania, după cum prezisese Marx, ci în Rusia semiindustrializată şi semioccidentală şi apoi în China care avea economie preponderent agricolă. Pentru o prezentare a tentativelor comuniste de a înfiinţa această realitate, v. Stuart Schram şi Hélène Carrère-d'-Encausse, *Marxism and Asia* (London: Allen Lane 1969).
3. V. Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960) pag. 162-163.
4. Acest punct de vedere este formulat de Tsvetan Todorov în analiza critică făcută articolului lui Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* din *The New Republic* (19 martie 1990): 30-33. Todorov atrage atenţia foarte corect că Germania nazistă nu poate fi luată ca un exemplu de modernitate; mai degrabă, ea conţinea elemente moderne şi antimoderne, acestea din urmă explicând într-o oarecare măsură de ce a fost posibil Holocaustul.
5. V. de exemplu, lucrări clasice ca aceea a lui Ralf Darendorf *Society and Democracy in Germany* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969); şi lucrarea lui Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley: University of California Press, 1961). Aceasta din urmă găseşte originile unor teme naziste într-o nostalgie pentru societatea preindustrială organică şi o nemulţumire generală faţă de lumea economică modernă care atomizează şi alienează. Iranul lui Khomeiny poate fi văzut ca un caz paralel: după cel de al doilea război mondial Iranul a trecut printr-un proces de creştere economică extrem de rapid care a produs o ruptură în cadrul relaţiilor sociale tradiţionale şi al normelor culturale. Şiismul fundamentalist, ca şi fascismul, poate fi văzut ca un efort nostalgic de a recupera o formă a societăţii preindustriale prin metode noi, radical diferite.
6. Revel (1989-1990) pag. 99-103.

Capitolul 12. Nu există democraţie fără democraţi

1. *Capitalul*, vol. 3. (New York: International Publishers, 1967), p. 820.
2. Cele două excepţii sunt statul asiatic autoritar cu economie de piaţă la care vom reveni în Partea a patra şi fundamentalismul islamic.

3. Dintr-un punct de vedere istoricist, nu putem afirma superioritatea unei forme de "refutaţie" asupra alteia; mai ales, nu există motive pentru a spune că o societate care supravieţuieşte pe baza competitivităţii sale economice superioare este într-un fel mai "legitimă" decât una care supravieţuieşte pe baza forţei sale militare.
4. Acest argument şi comparaţia istoriei lumii cu un dialog sunt formulate de Kojève în cartea lui Strauss (1963) pag. 178-179.
5. Despre acest punct, v. Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Right in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1989) pag. 225.
6. S-a argumentat că societăţile matriarhale au existat cândva în zona mediteraneană dar au fost copleşite de cele patriarhale într-o anumită epocă istorică. V. drept exemplu Maija Gimbutas, *Language of the Goddess* (New York: Harper and Row, 1989).
7. Oricum o asemenea abordare nu este nici ea lipsită de probleme. Înainte de toate apare întrebarea de unde vine înţelegerea transistorică a omului. Dacă nu vrem să acceptăm revelaţia religioasă drept călăuză, acest standard trebuie să se bazeze pe o formă particulară de reflecţie filozofică. Socrate a făcut acest lucru observându-i pe alţi oameni şi angajându-se în dialog cu ei. Noi, care venim după Socrate, ne putem angaja într-un dialog similar cu marii gânditori ai vremurilor anterioare, care au avut cea mai profundă înţelegere a posibilităţilor naturii umane. Sau putem privi în adâncul propriilor noastre suflete pentru a înţelege adevăratele izvoare ale motivaţiei umane, aşa cum au făcut-o Rousseau şi nenumăraţi scriitori şi artişti. În clipa de faţă, în sfera matematicii şi într-o mai mică măsură în ştiinţă, reflecţia personală poate duce la un acord intersubiectiv despre natura adevărului, sub forma "ideilor clare şi distincte" carteziene. Nimeni nu se va gândi să meargă la piaţă pentru a găsi soluţia unei dificile ecuaţii diferenţiale parţiale; oricine s-ar duce la un matematician, a cărui soluţie corectă ar primi aprobarea altor matematicieni. Dar în domeniul lucrurilor omeneşti, nu există "idei clare şi distincte", nici un consens general în privinţa naturii umane sau asupra problemelor justiţiei sau ale satisfacţiei omeneşti sau care ar fi cel mai bun regim derivat din această natură. Indivizii pot crede că ei au "idei clare şi distincte" în privinţa acestor subiecte, dar la fel cred şi lunaticii şi distincţiile dintre aceste două categorii nu sunt întotdeauna atât de bine definite. Faptul că un filozof poate să fi convins un cerc de adepţi asupra "evidenţei" vederilor sale poate garanta că filozoful nu este un lunatic, dar acest lucru nu fereşte acel grup să devină subiectul unui fel de prejudecată aristocratică. V. Alexandre Kojève, *"Tyranny and Wisdom"*, în Strauss (1963) pag. 164-165.
8. Într-o scrisoare către Kojève din 22 august 1948, Leo Strauss observă că şi în sistemul hegelian al lui Kojève, o filozofie a naturii este încă "indispensabilă". El întreabă: "cum se poate explica altfel... unicitatea procesului istoric? El nu poate să fie altfel decât unic de vreme ce nu există decât un singur pământ" cu

o durată limitată în timp. De ce nu ar fi posibil ca acest pământ care este nu numai unul singur ci şi finit în timp, să fie supus unor cataclisme (la fiecare 100.000.000 de ani), procesul istoric repetându-se total sau parţial? Numai un concept teleologic al naturii ne poate ajuta în acest caz citat în lucrarea lui Leo Strauss, *On Tyranny*, Ediţia revizuită şi lărgită de Victor Gourevitch şi Michael S. Roth (New York: Free Press, 1991) pag. 237. V. de asemenea Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988) pag. 126-127.

9. Kant (1963) pag. 13-17. Kant descrie Natura ca pe un agent voliţional aflat în afara fiinţelor omeneşti; oricum, putem lua această afirmaţie ca pe o metaforă pentru un aspect al naturii umane care există potenţial în toţi oamenii dar care este realizat doar în cursul interacţiunilor istorice şi sociale.

Capitolul 13. La început, o luptă pe viaţă şi pe moarte de dragul prestigiului

1. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trad. de J.B. Baillie (New York: Harper and Row, 1967) pag. 233.
2. Kojève (1947) pag. 14.
3. În privinţa relaţiei lui Kojève cu Hegel cel real, v. Michael S. Roth *A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*, *History and Theory* 24, nr. 3 (1985): 293-306; şi Patrick Riley, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, *Political Theory* 9, nr. 1 (1981) paginile 5-48.
4. Pentru prezentări ale felului în care l-a interpretat Kojève pe Hegel în ceea ce priveşte lupta pentru recunoaştere v. Roth (1988) pag. 98-99; şi Smith (1989) pag. 116-117.
5. Acest punct de vedere este formulat de Smith (1989a) pag. 115. V. de asemenea Steven Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, *American Political Science Review* 80 nr. 1 (martie 1986): 121-139.
6. David Riesman în *The Lonely Crowd* (New Haven: Yale University Press, 1950) folosea termenul "conformist (*other- directed*) referindu-se la ceea ce considera drept un umil conformism în societatea americană postbelică, pe care o punea în contrast cu "individualismul" (*inner-directedness*) americanilor din secolul al XIX-lea. Pentru Hegel, nici o fiinţă omenească nu poate fi într-adevăr "individualistă"; omul nu poate deveni o fiinţă fără a se afla în interacţiune cu alte fiinţe umane şi fără a fi recunoscut de ele. Ceea ce Riesman descrie drept "individualism" ar fi de fapt o formă voalată de "conformism". De exemplu, aparenta autonomie a persoanelor cu o puternică credinţă religioasă se bazează de fapt pe un fost conformism de vreme ce însuşi omul creează normele religioase şi obiectele devoţiunii sale.

7. V. de asemenea Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 2: 16 (New York: Vintage Books 1967) p. 86.
8. Ca exemplu al lipsei de înţelegere contemporane a motivaţiei umane care se află în spatele duelului, v. John Mueller, *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* (New York: Basic Books, 1989) pag. 9-11.
9. Hobbes, *Leviathan* (Bobbs-Merrill, 1958), p. 170.
10. Această formulare provine din *Contractul social* al lui Rousseau, care spune că "l'impulsion du seul appetit est esclavage." *Oeuvres completes*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1964) p. 365. Rousseau însuşi foloseşte termenul "libertate" atât în sensul hobbesian cât şi cel hegelian. Pe de o parte, el vorbeşte în *Cel de-al doilea discurs* de omul în starea naturală, liber să-şi urmeze instinctele naturale, cum ar fi nevoia de hrană, de a avea o femeie şi nevoia de odihnă pe de altă parte; pasajul pe care l-au citat arată sentimentul său că libertatea "metafizică" necesită eliberarea de patimi şi nevoi. Concepţia despre perfectibilitatea umană seamănă foarte mult cu viziunea pe care o avea Hegel asupra procesului istoric ca proces în care fiinţa umană liberă se creează pe sine.
11. Mai exact în prima sa versiune a *Contractului social,* Rousseau spune: "dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie". Rousseau (1964), vol. 3, p. 296.

Capitolul 14. Primul om

1. Hobbes (1958) pag. 106.
2. Spre deosebire de starea naturală din viziunea lui Hobbes, lupta sângeroasă era destinată a fi într-un fel o caracterizare a situaţiei de fapt într-un moment istoric concret (sau, mai precis; în momentul de început al istoriei).
3. Lucru demn de a fi subliniat. Hobbes (1958), p. 106.
4. Hobbes, prefaţa la *De Cive* 100-101. V. de asemenea Mezer (1990), p. 121.
5. V. scrisoarea lui Kojève către Leo Strauss din 2 noiembrie 1936, în care el conchide: "Hobbes nu reuşeşte să aprecieze valoarea muncii şi de aceea subestimează valoarea luptei. După părerea lui Hegel, sclavul care munceşte realizează 1. Ideea de libertate, 2. Actualizarea acestei idei în cadrul luptei. Astfel: iniţial *omul* este întotdeauna stăpân sau sclav; "fiinţa deplin umană" de la sfârşitul istoriei este şi stăpân şi sclav (adică sau una sau alta; sau nici una nici alta). Numai acest lucru îi poate satisface "orgoliul". În original aceste lucruri sunt subliniate în mod deosebit. Citat în Leo Strauss, *On Tyranny*, ediţie revăzută şi lărgită, Victor Gourevitch şi Michael Roth (New York: Free Press, 1991) pag. 233.
6. Comparaţia dintre Hobbes şi Hegel este făcută în Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: University of Chicago Press, 1952) pag. 57-58. Într-o notă, Strauss explică următoarele: "Dl. Alexandre Kojevnikoff, şi sub-

semnatul intenţionăm să întreprindem o anchetă amănunţită a legăturii dintre Hegel şi Hobbes", un proiect care, din nefericire, nu s-a finalizat.

7. După Hobbes, "bucuria care se naşte din imaginarea proprici forţe şi capacităţi este o jubilaţie a spiritului numită SENTIMENT AL TRIUMFULUI care, dacă este justificată de propriile acţiuni anterioare, este totuna cu *încrederea în sine*, dar dacă se bazează pe linguşire din partea unora sau este doar presupusă de cel în cauză pentru propria înaintare, poartă numele de VANITATE, nume foarte potrivit pentru că o încredere în sine generează acţiuni, în timp ce o forţă imaginată doar nu duce la aşa ceva şi de aceea este pe drept numită *vană*". Sublinierile aparţin textului original. Hobbes (1558), p. 57.
8. V. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953) pp. 187-188.
9. Hobbes a fost unul dintre primii filozofi care au postulat principiul egalităţii umane universale pe o bază care nu era creştină. Pentru că, după părerea lui, oamenii erau fundamental egali în capacitatea de a se ucide unii pe alţii; dacă unul era mai slab din punct de vedere fizic, el totuşi putea să-şi învingă rivalul prin viclenie sau alăturându-se altor oameni. Universalismul statului liberal modern şi al drepturilor omului s-a construit iniţial pe această postulată universalitate a fricii de moarte violentă.
10. Strauss observă că Hobbes lăuda iniţial virtutea aristocratică şi că felul în care a înlocuit el mândria aristocratică cu frica de moarte violentă ca realitate morală primordială s-a petrecut mai târziu. V. Strauss (1952) capit. 2.
11. Sublinierile aparţin originalului. În privinţa aceasta, v. Strauss (1952) pag. 13.
12. Conceptul de acord tacit nu este atât de absurd precum pare la prima vedere. Cetăţenii democraţiilor bine stabilite şi care au deja o tradiţie, de exemplu, pot să-şi aleagă conducătorii, dar de obicei nu sunt chemaţi să aprobe reglementările constituţionale de bază ale ţării. Cum putem şti deci că ei le aprobă ? Evident prin simplul fapt că ei rămân în acea ţară din propria voinţă şi participă (sau cel puţin nu protestează) la procesul politic.
13. Dreptului de autoconservare formulat de Hobbes, Locke îi adaugă alt drept (uman) fundamental, dreptul la proprietate. Dreptul la proprietate derivă din dreptul de autoconservare, dacă ai dreptul la viaţă, atunci ai dreptul şi la mijloacele de a ţi-o asigura, cum ar fi hrana, îmbrăcămintea, o casă, pământ şi altele. Întemeierea unor societăţi civile nu numai că-i împiedică pe cei orgolioşi să se ucidă între ei, dar permite oamenilor să-şi protejeze proprietatea firească pe care o deţineau în starea naturală şi s-o sporească în mod paşnic.
    Convertirea proprietăţii naturale în proprietăţile convenţionale, adică în proprietate autorizată, printr-un contract social între proprietari, duce la o schimbare fundamentală în viaţa omenească. Pentru că, înainte de societatea civilă, setea omenească de câştig era limitată, după părerea lui Locke, la ce putea acumula un om prin propriile eforturi pentru consumul personal cu condiţia ca

el să nu jefuiască. Dar societatea civilă este premisa eliberării dorinţei omeneşti de câştig; omul poate acumula nu numai ceea ce are nevoie, dar şi orice doreşte fără limită. Pentru că Locke spune că originea oricăror valori (după cum am spune noi acum, oricăror valori "economice") este efortul omenesc care multiplică de o sută de ori valoarea "materiilor aproape lipsite de orice valoare" ale naturii. Spre deosebire de starea naturală, în care acumularea bogăţiei se putea face în detrimentul altuia, în societatea civilă urmărirea îmbogăţirii fără limite este posibilă şi permisă pentru că productivitatea fără precedent a muncii duce la îmbogăţirea tuturor. Adică, ea este posibilă şi permisă, cu condiţia ca societatea civilă să apere interesele celor "harnici şi cu judecată" împotriva celor "certăreţi şi cârcotaşi". V. Locke, *Second Treatise of Government* (Indianapolis; Bobbs-Merrill, 1952) pag. 16-30; Abram N. Shulsky, "The Concept of Property in the History of Political Economy", în lucrarea lui James Nichols şi Colin Wright, *From Political Economy to Economics... and Back?* (San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press, 1990) pag. 15-34; şi Strauss (1953) pag. 235-246.

14. Ca studiu şi critică a lucrărilor despre republicanismul clasic şi întemeierea Americii, V. Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism* (Chicago: University of Chicago Press 1988) pag. 28-39.
15. Mai mulţi gânditori americani au observat că Locke dă mai multă libertate de acţiune mândriei şi îndrăznelii decât se credea de obicei. Locke, fără îndoială, încearcă să dezumfle mândria celor dominatori şi agresivi şi să-i facă să-şi urmeze interesele personale raţionale. Dar Nathan Tarcov sublinia că în *Some Thoughts Concerning Education*, Locke îi îndeamnă pe oameni să se mândrească cu libertatea lor şi să dispreţuiască sclavia: viaţa şi libertatea devin scopuri în ele însele, care sunt potenţial demne de sacrificiul vieţii şi nu numai mijloace de a proteja proprietatea. Astfel patriotismul unui om liber într-o ţară liberă poate coexista cu dorinţa de tihnită autoconservare, după cum de fapt se pare că s-a şi întâmplat în decursul istoriei Statelor Unite.
Deşi există o latură mai puţin cunoscută a lui Locke – la fel ca şi în cazul lui Madison şi Hamilton – care subliniază recunoaşterea, mie mi se pare că Locke rămâne neclintit de cealaltă parte a marii linii de despărţire în preferinţa sa pentru autoconservare înaintea mândriei. Chiar dacă descoperim un Locke mândru atunci când citim cu atenţie lucrările sale despre educaţie, acest fapt nu prea pare să atenueze importanţa pe care o acordă el autoconservării în *The Second Treatise*. V. Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1984) mai ales paginile 5-8 şi 209- 211 în Zuckert (1988), pag. 136-148. V. de asemenea Pangle (1988) pag. 194, 227 şi Harvey C. Mansfield, *Tamind the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power* (New York: Free Press, 1989), pag. 204-211.

16. Incompatibilitatea potenţială dintre capitalism şi viaţa de familie este discutată în lucrarea lui Joseph Schumpeter, *Capitalism, socialism şi democraţie* (New York: Harper Brothers, 1950), pp. 157-160.

Capitolul 15. O vacanţă în Bulgaria

1. *Republica* 386c, citând *Odissea* lui Homer, XI, 489-491.
2. Există foarte puţine studii sistematice dedicate fenomenului *thymos*-ului sau recunoaşterii în cadrul tradiţiei filozofice occidentale, în ciuda importanţei sale pentru această tradiţie. O asemenea încercare este lucrarea Catherinei Zuckert, *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988). V. de asemenea abordarea lui Allan Bloom a *thymos*-ului în comentariul la traducerea făcută de el *Republicii* lui Platon (New York: Basic Books, 1968) pag. 355-357, 375-379.
3. *Thymos* se mai poate traduce ca "forţă, zel, vigoare".
4. Ca o continuare a discuţiei despre rolul *thymos*-ului la Platon, V. Catherine Zuckert, *On the Role of Spiritedness in Politics* şi Mary P. Nicholas, *Spiritedness and Philosophy in Plato's Republic* in Zuckert (1988).
5. Discuţia despre cele trei părţi ale sufletului se petrece în *Republica* 435c-441c. Discuţia iniţială despre *Thymos* se petrece în Cartea a II-a, 375a-375e şi 376c. V. de asemenea 411a-411e, 441c, 442e, 456a, 465a, 467e, 536c, 547e, 548c, 550b, 553e ... 553d, 572a, 580a, 586c-586d, 590b, 606d. Această caracterizare multipartită a naturii omeneşti a avut o istorie lungă după Platon şi a fost combătută pentru prima oară în mod serios de către Rousseau. V. Melzer (1990) pag. 65-68; 69.
6. *Republica*, 439e-440a.
7. Relativa estimare a *thymos*-ului sau a mândriei în opera lui Hobbes este evidentă în definiţia destul de nesatisfăcătoare pe care o dă el mâniei. Mânia, spune el, este "curajul neaşteptat" în timp ce curajul este "acelaşi lucru cu speranţa de a evita acea vătămare prin rezistenţă", care la rândul ei se referă la frică, care este "Aversiunea faţă de ideea VĂTĂMĂRII din partea obiectului." Spre deosebire de Hobbes, cineva ar putea crede că, curajul *derivă din* mânie şi că mânia în sine este o pasiune total independentă care nu are nimic de a face cu mecanismul speranţei şi al fricii.
8. Mânia faţă de sine însuşi este egală cu ruşinea şi Leotius poate la fel de bine să fie descris ca trăind sentimentul ruşinii.
9. *Republica*, 440c-440d.
10. Sublinierile ne aparţin. Havel şi alţii (1985) pag. 27-28.
11. Havel şi alţii (1985) p. 38.
12. V. de exemplu nu numai frecventele referiri la demnitate şi umilinţă răspândite prin "The Power of the Powerless", dar de asemenea prima cuvântare de Anul

Nou a lui Havel, în care spunea că "Statul, care se autointitulează un stat al claselor muncitoare, *umileşte* muncitorii... Regimul anterior, înarmat cu ideologia sa arogantă şi intolerantă, *denigra* omul considerându-l o forţă de producţie şi natura drept o unealtă de producţie... În întreaga lume, oamenii sunt uimiţi că *umilitul*, scepticul popor cehoslovac care părea să nu mai creadă în nimic a reuşit deodată să găsească uriaşa forţă – în decurs de câteva săptămâni – să se descotorosească de sistemul totalitar într-un fel foarte paşnic şi plin de bun simţ". Sublinierile ne aparţin. Citat în *Foreign Broadcast Information Service*, FBIS-EEU-90-001, 2 ian. 1990 pag. 9-10.

13. Binecunoscutul ziarist cu accent american al televiziunii sovietice a scris o autobiografie de disculpare în care încearcă să-şi justifice propriile opţiuni morale când ajunsese în vârful ierarhiei jurnalistice sovietice în timpul lui Brejnev. El este prea puţin cinstit cu cititorii săi (şi probabil şi cu sine însuşi) atunci când explică în ce grad fusese obligat să se compromită şi apoi întreabă retoric cine ar putea să-l condamne pentru că a avut astfel de opţiuni, având în vedere natura diabolică a sistemului sovietic. Această acceptare care devenise deja o rutină a degradării morale face ea însăşi parte din degradarea vieţii thymotice pe care Havel o vede ca o consecinţă inevitabilă a comunismului post-totalitar. V. Posner, *Parting with Illusions* (New York: Atlantic Monthly Press, 1989).

Capitolul 16. Fiara cu obrajii rumeni

1. Citat în Abraham Lincoln, *The Life and Writings of Abraham Lincoln* (New York: Modern Library, 1940), p. 842.
2. La drept vorbind, dorinţa de recunoaştere poate fi considerată ca o formă a dorinţei precum foamea sau setea, numai că obiectul ei nu este natural ci ideal. Relaţia strânsă dintre *thymos* şi dorinţă este evidentă în cuvântul grecesc pentru dorinţă, *epithymia*.
3. Sublinierile ne aparţin. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Classics, 1982), pp. 50-51. Îi sunt recunoscător lui Abram Shulsky şi Charles Griswold Jr. pentru aceasta şi alte fine analize ale lui Adam Smith. V. de asemenea Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), pp. 107-108.
4. Rousseau ar fi de acord cu Smith că nevoile naturale sunt relativ puţine şi că dorinţa de proprietate privată se naşte numai din vanitatea omului (sau *amour-propre*) adică din înclinaţia de a se compara cu alţi oameni. Ceea ce-i desparte, desigur, este modul în care apreciază ceea ce Smith numeşte "ameliorarea condiţiei individului".
5. Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1955.. V. în special partea a II-a, capitolele 4-6.

6. Ca documentaţie asupra acestui fenomen, V. Huntington (1968) pp. 40-47.
7. Oricum, referirea pe care o face Lincoln la credinţa sa într-un Dumnezeu drept, ridică întrebarea dacă cele mai mari acte de sacrificiu trebuie să se sprijine pe credinţa în Dumnezeu.
8. Problema avortului are conotaţii economice sau sociologice având în vedere că suporterii şi oponenţii ei sunt grupaţi după nivelul de venit, dacă trăiesc în mediul urban sau rural etc., dar esenţa acestei dezbateri ţine de drepturi, nu de probleme economice.
9. Cazul României este mai complicat pentru că există mărturii asupra faptului că demonstraţiile de la Timişoara nu au fost pe de-a-ntregul spontane şi că revolta a fost pusă la cale de armată.
10. V., de exemplu, *East German VIPs Now Under Attack for Living High Off Party Privileges, Wall Street Journal* (22 noiembrie 1989) p. A6.

Capitolul 17. Grandoarea şi decăderea *thymos*-ului

1. Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Antichrist* (London: Penguin Books, 1968a), p. 23.
2. V. articolul scurt dar excelent al lui Joan Didion despre acest subiect "On Self-Respect" în Didion, *Slouching Towards Bethlehem* (New York: Dell, 1968) pp. 142-148.
3. Aristotel examinează *thymos*-ul sub rubrica "măreţiei sufletului" (megalopsychia) sau a mărinimiei; care pentru el este virtutea omenească esenţială. Omul cu suflet mare "pretinde mult şi merită mult" în ceea ce priveşte onoarea, cel mai mare dintre toate bunurile exterioare, şi făcând astfel o medie între vanitate, pe de o parte, (cerând mult şi meritând puţin) şi micimea sufletului (cerând puţin şi meritând mult). Măreţia sufletului subsumează toate celelalte virtuţi (curajul, dreptatea, cumpătarea, fidelitatea) şi cere *kalokagathia* (tradusă ca "nobleţe" sau "nobleţe morală"). Omul cu suflet mare, cu alte cuvinte, pretinde cea mai mare recunoaştere, pentru că posedă cea mai mare virtute. Este interesant de observat că, după Aristotel, omului cu suflet mare îi plac lucrurile "frumoase dar inutile", pentru că e mai bine să fie independent (*autarkous gar mallon*). Dorinţa pentru lucruri inutile din partea sufletului thymotic se naşte din acelaşi impuls care-i conduce viaţa fizică. Aristotel, *Etica Nicomahică* II 7-9; IV 3. Acceptarea dorinţei de recunoaştere sau onoare este una dintre principalele diferenţe dintre moralitatea greacă şi cea creştină.
4. După Socrate, *thymos*-ul nu ajunge pentru a desăvârşi o cetate dreaptă; el trebuie să fie completat de a treia parte a sufletului, raţiunea sau înţelepciunea, întruchipată de regele-filozof.

5. V. de exemplu *Republica* 375b-376b. Socrate, de fapt, îl induce în eroare pe Adeimantus atunci când spune că *thymos*-ul este cel mai adesea aliatul raţiunii, şi nu duşmanul acesteia.
6. Pentru a ne aduce aminte de diversele conotaţii etice pe care le avea cândva *megalothymia*, să studiem următorul pasaj din Clausewitz:
   Dintre toate pasiunile care-l domină pe om în luptă, trebuie să admitem că nici una nu este atât de puternică şi constantă ca dorinţa de onoare şi faimă. Limba germană este nedreaptă atunci când defăimează, murdăreşte acest cuvânt scriindu-l cu două sensuri nedemne ale termenilor "sete de onoare" (*Ehrgeiz*) şi "poftă de glorie" (*Ruhmsucht*). Abuzul a făcut ca aceste nobile ambiţii să cauzeze cele mai dezgustătoare crime împotriva rasei omeneşti; oricum originea lor le dă dreptul să fie considerate printre cele mai elevate trăsături omeneşti. În război, ele acţionează precum suflul vieţii care animează masa inertă. S-ar putea ca alte sentimente să fie mai obişnuite şi mai apreciate – precum ar fi patriotismul, idealismul, răzbunarea, entuziasmul de orice fel – dar ele nu pot să înlocuiască setea de glorie şi onoare.
   Din Carl von Clausewitz, *On War*, şi tradus de Michael Howard şi Peter Paret (Princeton: Princeton University Press, 1976) pag. 105. Îi mulţumesc lui Alvin Bernstein pentru această trimitere.
7. Dorinţa de glorie este, desigur, incompatibilă cu virtutea creştină a smereniei. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977) pag. 9-11.
8. A se observa mai ales capitolul 15 al *Principelui*. Despre această interpretare generală a lui Machiavelli, "mai măreţ decât Columb", V. Strauss (1953) pag. 177-179 şi de asemenea capitolul lui Strauss despre Machiavelli din Leo Strauss şi Joseph Cropsey *History of Political Philosophy*, a doua ediţie (Chicago: Rand McNally, 1972) pag. 271-292.
9. V. Cartea I, capitolul 43 din *Discourses*, intitulat *Those only who combat for their own glory are good and loyal soldiers*. Niccolò Machiavelli, *The Prince and the Discourses* (New York: Modern Library, 1950), pp. 226-227. V. de asemenea Michael Doyle, *Liberalism and World Politics, American Political Science Review* 80, nr. 4 (decembrie 1986): 1151-1169; şi Mansfield (1989) pag. 137, 239.
10. Mansfield (1989) pag. 129, 146.
11. V. Harvey C. Mansfield, Jr. *Machiavelli and the Modern Executive* în Zuckert (1988), p. 107.
12. Aceasta este tema lui Hirschman (1977), care incontestabil localizează minimalizarea deliberată a *thymos*-ului la începutul gândirii moderne.
13. Dorinţa de recunoaştere a ocupat de asemenea un loc central în filozofia lui Jean-Jacques Rousseau, a cărui operă a constituit un atac important la adresa liberalismului lui Hobbes şi Locke. Rousseau era de acord cu ei că dorinţa de

recunoaştere era principala cauză a răului în viaţa socială omenească. Termenul pe care-l folosea Rousseau pentru dorinţa de recunoaştere era "*amour-propre*", sau vanitate (amor propriu) pe care-l opunea termenului "*amour de soi* "(sau dragostea pentru sine) care, credea el, îl caracteriza pe omul natural înainte de a fi fost corupt de civilizaţie. *Amour de soi* era legat de satisfacerea nevoilor de hrană, odihnă şi sex; era un sentiment egoist, dar fundamental inofensiv pentru că Rousseau considera că omul în starea naturală ducea o viaţă solitară şi paşnică, *Amour-propre*, pe de altă parte, s-a născut în cursul evoluţiei istorice a omului când oamenii au intrat în societate şi au început să se compare între ei. Acest proces de a-şi compara valoarea între ei era pentru Rousseau sursa fundamentală a inegalităţii omeneşti şi a răutăţii şi nefericirii omului civilizat; acest proces era la originea proprietăţii private şi a tuturor inechităţilor sociale care izvorăsc din aceasta.

Soluţia lui Rousseau nu era, ca aceea a lui Hobbes şi Locke, de a proscrie cu totul încăpăţânatul amor propriu omenesc. Urmând exemplul lui Platon, Rousseau a încercat să facă din *thymos*, într-un fel, baza spiritului civic într-o republică democratică şi egalitară. Scopul guvernării legitime aşa cum era descris în *Contractul social* nu era acela de a proteja drepturile de proprietate şi interesele economice private, ci crearea unei situaţii sociale analoage libertăţii naturale, acea *volonté générale* sau voinţă generală. Omul îşi recăpăta libertatea naturală nu după cum voia Locke, adică fiind lăsat în pace de stat ca să poată face bani şi să dobândească proprietatea, ci participând activ la viaţa publică a unei mici democraţii solidare. Voinţa generală, alcătuită din voinţele individuale ale cetăţenilor republicii, putea fi gândită ca un singur şi uriaş individ thymotic care-şi găsea satisfacţia în propria libertate de autodeterminare şi autoafirmare. V. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1964) pag. 364-365; v. de asemenea dezbaterea din lucrarea lui Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) despre discordanţa născută în sufletul omului din cauza intrării lui în societate şi a dependenţei sale faţă de alţi oameni care a rezultat din aceasta, pag. 70-71.

14. Desigur, târgul acesta nu a funcţionat aşa de uşor în Japonia, unde ethosul aristocratic s-a păstrat în cadrul armatei. Izbucnirea imperialistă a Japoniei care a dus în cele din urmă la Războiul Pacificului cu SUA poate fi înţeleasă ca fiind ultima suflare a clasei thymotice tradiţionale.
15. *The Federalist Papers* (New York: New America Library, 1961) pag. 78.
16. *Federalist* (1961) pag. 78-79.
17. Această interpretare a *Federalistului* este prezentată de David Epstein in *The Political Theory of the Federalist* (Chicago: University of Chicago Press, 1984) pag. 6, 68-81, 136- 141, 183-184, 193-197. Îi sunt recunoscător lui David

Epstein pentru că a subliniat importanţa *thymos*-ului nu numai în *Federalistul* ci şi în cazul altor autori din domeniul filozofiei politice.

18. *Federalist* (1961) p. 437.
19. V. primul capitol din C.S. Lewis, *The Abolition of Man, or Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Forms of Schools* (London: Collins, 1978), pp. 7-20.
20. Din *On the Thousand and One Goals*, în *Thus Spoke Zarathustra,* Book I (în *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954), pp. 170-171.
21. V. de asemenea Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 2:8 (New York: Vintage Books, 1967), p. 70.

Capitolul 18. Dominaţie şi sclavie

1. Kojève (1947) p. 26.
2. În cazul acesta "pe termen lung" înseamnă "pe termen foarte lung", măsurându-se în miile de ani de la prima apariţie a relaţiilor sociale dintre stăpân şi sclav, practic până la Revoluţia franceză. Când Kojève (sau Hegel) se referă la sclavi, el nu se referă strict la oamenii care aveau statutul social de iobagi, ci la toţi oamenii a căror demnitate nu este "recunoscută", ceea ce-i include de exemplu pe ţăranii liberi din punct de vedere legal din Franţa prerevoluţionară.
3. Următoarea prezentare destul de schematică a procesului istoric din *Fenomenologia* lui Hegel urmează interpretarea lui Kojève şi ar trebui din nou interpretată drept lucrare a filozofului sintetic Hegel-Kojève. V. Roth (1988) pp. 110-115 şi Smith (1989a) pp. 119-121.
4. Stăpânii, bineînţeles, caută recunoaşterea din partea altor stăpâni, dar între timp ei încearcă să-i transforme pe acei stăpâni în sclavi într-o serie de lupte pentru prestigiu. Înainte de recunoaşterea raţională reciprocă nu poţi obţine recunoaştere decât din partea sclavilor.
5. Kojève susţine că frica de moarte e din punct de vedere metafizic necesară pentru dezvoltarea ulterioară a sclavului, nu pentru că el încearcă să scape de ea, ci pentru că îi dezvăluie "nimicnicia" sau faptul că el este o fiinţă fără o identitate permanentă sau a cărui identitate este de a nega (adică, de a schimba) în timp. Kojève (1947) p. 175.
6. Kojève distinge sclavul de *burghez*, care lucrează pentru el însuşi.
7. Ajunşi în acest punct, putem observa o anumită convergenţă între Hegel şi Locke în problema muncii. Pentru Locke, ca şi pentru Hegel, munca a fost prima sursă a *valorii*; munca omenească şi nu "materiile" lipsite de valoare din natură a fost cea mai mare sursă de bogăţie. Pentru Locke, ca şi pentru Hegel, nu există un scop natural pozitiv căruia îi servea munca. Nevoile naturale ale oamenilor erau relativ puţine şi uşor de satisfăcut; proprietarul lockean, care acumula cantităţi nelimitate de aur şi argint, nu muncea pentru a satisface acele nevoi, ci lucra

pentru a satisface un orizont în continuă schimbare reprezentând noi necesităţi. În acest sens munca omenească era creatoare pentru că implica o reaşezare fără sfârşit a unor noi sarcini şi din ce în ce mai ambiţioase. Creativitatea umană se răsfrânge şi asupra lui în sus, pe măsură ce el îşi inventa noi nevoi. În cele din urmă, Locke ca şi Hegel avea o tendinţă de a se opune naturii în măsura în care el credea că fiinţele omeneşti îşi găseau satisfacţia în capacitatea lor de a manipula natura, de a o subordona propriilor scopuri. Doctrinele lui Locke şi Hegel ar putea, amândouă la fel de mult, servi drept justificări capitalismului, lumii economice create de evoluţia ştiinţei moderne. Locke şi Hegel se deosebeau totuşi, în ceea ce părea a fi o problemă minoră dar era de fapt una foarte importantă. Scopul muncii, pentru Locke, era acela de a satisface dorinţele. Aceste dorinţe nu erau fixate, ele creşteau şi se schimbau în permanenţă, dar caracteristica lor constantă era pretenţia lor de a fi satisfăcute. Pentru Locke, munca era esenţialmente o activitate neplăcută întreprinsă de dragul obiectelor de valoare pe care le crea. Şi deşi scopurile specifice ale muncii nu puteau fi definite dinainte pe baza principiilor naturale – adică legea naturală lockeană nu spunea dacă trebuie să fii vânzător de pantofi sau creator de microchips – exista cu toate acestea o bază naturală a muncii, munca şi acumularea fără sfârşit a proprietăţii erau un mijloc de a scăpa de teroarea morţii. Frica de moarte rămânea un pol negativ de care orice efort uman încerca să se îndepărteze. Chiar dacă un om bogat avea mai mult decât îi cereau nevoile sale naturale, obsesia sa de a acumula bogăţii era în cele din urmă determinată de dorinţa de a se apăra de vremuri rele şi de eventuala revenire la sărăcie, care era condiţia sa naturală.

8. Despre aceste probleme, v. Smith (1989a) p. 120; şi Avineri (1972) pag. 88-89.
9. V. Kojève în cartea lui Strauss (1963) pag. 183.

Capitolul 19. Statul universal şi omogen

1. Această formulare a fost redată fie ca "Mersul lui Dumnezeu în lume, acela este statul", "sau "Drumul lui Dumnezeu prin lume, acela ar trebui să fie statul". Din completarea la paragraful 258 al *Filozofiei dreptului*.
2. Comparaţi aceasta cu definiţia naţionalismului dată de Ernest Gellner: "Naţionalismul, ca sentiment sau ca mişcare, poate fi cel mai bine definit în termenii acestui principiu [că ansamblul politic şi cel naţional trebuie să fie congruente]. *Sentimentul* naţionalist este sentimentul de mânie trezit de violarea principiului sau sentimentul satisfacţiei trezit de realizarea acestuia. O *mişcare* naţionalistă este aceea declanşată de un sentiment de acest fel". Din *Nations and Nationalism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983) pag. 1.
3. Această idee este de asemenea formulată de Gellner (1983) p. 7.

Capitolul 20. Cel mai nesimţitor dintre nesimţitorii monştrii

1. *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954) pag. 160-161.
2. Desigur, după cum subliniază Kojeve, există un anumit element al dorinţei în credinţa creştină despre viaţa eternă. Dorinţa creştinului pentru îndurare poate să nu aibă un alt motiv mai înalt decât instinctul natural de autoconservare. Viaţa eternă este împlinirea absolută pentru omul mânat de frica morţii violente.
3. După cum am observat mai devreme, desigur multe conflicte aparent cauzate de scopuri materiale precum o provincie sau tezaurul naţional camuflează de fapt o luptă pentru recunoaştere din partea cuceritorului.
4. Toţi aceşti termeni ţin de ştiinţa socială modernă, încercând să definească "valorile" care fac posibile democraţiile liberale. După Daniel Lerner, de exemplu, "O ipoteză majoră a acestui studiu este că o mare capacitate de înţelegere a celuilalt este stilul personal predominant numai în societatea modernă, care este în mod distinctiv industrială, urbană, cultivată (Lerner 1958, p. 50). Termenul "cultură civică", folosit prima oară de Edward Shils, a fost definit ca o "a treia cultură, nici tradiţională, nici modernă, ci ţinând din amândouă: o cultură pluralistă bazată pe comunicare şi persuasiune, o cultură a consensului şi a diversităţii, o cultură care permitea schimbarea dar o modera. Gabriel A. Almond şi Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1963) pag. 8.
5. Importanţa virtuţii toleranţei în America modernă a fost foarte bine descrisă de Allan Blown în *The Closing of the American Mind* (New York: Simon şi Schuster, 1988) mai des în capitolul 1. Viciul care-i corespunde, intoleranţa, este astăzi considerat mult mai inacceptabil decât majoritatea viciilor tradiţionale ale ambiţiei, poftei trupeşti, lăcomiei etc.
6. V. investigarea generală a condiţiilor prealabile democraţiei care precede fiecare dintre volumele scrise de Dramond, Linz şi Lipset din seria *Democracy in Developing Countries* (Boulder, Colo. Lynner Rienner, 1988a); în special, discuţia din vol. 4 despre America Latină (1988b) pag. 2-52. V. de asemenea o examinare a premiselor democraţiei în lucrarea lui Huntington (1984) pag. 198-209.
7. Unitatea naţională este singura premisă adevărată menţionată de Dankwart Rostow în *Transitions to Democracy, Comparative Politics* 2 (aprilie 1970): 337-363.
8. Samuel Huntington sugerează că un mare număr de ţări catolice care iau parte în prezent la al "treilea val" de democratizare fac din aceasta din urmă într-un fel o realitate catolică, legată de o schimbare care s-a petrecut în conştiinţa catolică într-o direcţie mai democratică şi mai egalitară în anii '60. Chiar dacă există ceva adevărat în acest punct de vedere, s-ar putea pune întrebarea de ce a avut loc schimbarea în conştiinţa catolică atunci. În mod cert, nu există nimic

propriu doctrinei catolice care s-o predispună în cele din urmă la o politică democratică, sau să infirme argumentul tradiţional că structura autoritară şi ierarhică a Bisericii Catolice au făcut-o să favorizeze mai degrabă politica autoritară. Cauzele anterioare schimbării din conştiinţa catolică se pare că sunt (1) legitimitatea generală a ideilor democratice care au contaminat gândirea catolică (şi nu care s-ar fi născut din aceasta din urmă); (2) nivelurile tot mai înalte de dezvoltare socio-economică din majoritatea ţărilor catolice până în anii '60; şi (3) "secularizarea" pe termen lung a Bisericii Catolice care mergea pe urmele lui Martin Luther 400 de ani mai târziu. V. Samuel Huntington, *Religion and the Third Wave, The National Interest* no. 24 (vara 1991) 29-42.

9. Chiar şi Turcia are probleme în susţinerea democraţiei de când a devenit un stat laic. În cadrul a 36 de ţări cu populaţia majoritară musulmană, în 1984, Freedom House evalua 21 ca "nefiind libere", 15 ca "parţial libere" şi nici una "liberă". Din lucrarea lui Huntington (1984) pag. 208.
10. V. discuţia despre Costa Rica în lucrarea lui Harrison (1985) pag. 48-54.
11. Acest argument a fost formulat într-un mod remarcabil de Barrington Moore în *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press 1966).
12. Există nenumărate probleme în privinţa acestei teze, probleme care-i reduc forţa explicativă. De exemplu, un număr de monarhii centralizate ca cea suedeză au devenit democraţii liberale foarte stabile. Feudalismul este văzut de unii autori la fel de mult ca un obstacol în calea democratizării ulterioare cât şi ca un sprijin al acestora, constituind principala diferenţă între experienţele Americii de Nord şi Americii de Sud. V. Huntington (1984) pag. 208.
13. De-a lungul timpului, francezii s-au angajat în multe eforturi destinate a-i dezbăra de obiceiul centralismului, inclusiv în încercări de a delega autoritatea din anumite domenii precum învăţământul către organele alese pe plan local. Acest lucru s-a întâmplat atât sub guverne conservatoare cât şi socialiste în trecutul apropiat. Succesul ultim al acestor eforturi de descentralizare rămâne încă de văzut.
14. Un argument similar despre această succesiune care începe cu identitatea naţională, apoi este continuată cu instinctele democratice efective şi apoi ajunge la participarea extinsă, este formulat de Robert A. Dahl, în *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971) pag. 36. V. de asemenea Eric Nordlinger, *Political Development: Time Sequenced and Rates of Change, World Politics* 20 (1968): 494-530; şi Leonard, et. al. *Crises and Sequences în Political Development* (Princenton: Princenton University Press, 1971).
15. Eşecul democraţiei în Chile în anii '70, de exemplu, ar fi putut fi evitat dacă Chile ar fi avut un sistem parlamentar şi nu unul prezidenţial, ceea ce ar fi permis demisia unui guvern şi realinierea coaliţiilor fără să dărâme întreaga structură instituţională a ţării. În privinţa problemei democraţiei parlamentare faţă de cea

prezidenţială, v. Juan Linz *The Perils of Presidentialism, Journal of Democracy* 1, no. 1 (iarna 1990): 51-69.

16. Aceasta este tema lucrării lui Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).
17. Despre această problemă generală, v. din nou. Diamond şi alţii (1988b) pag. 19-27. Studiul teoretic de politică comparată s-a axat pe dreptul constituţional şi doctrinele juridice. Sub influenţa sociologiei europene, "teoria modernizării" postbelice a ignorat dreptul şi politica şi s-a concentrat aproape în exclusivitate asupra factorilor subiacenţi economici, culturali şi sociali în explicarea originilor şi succesului democraţiei. De-a lungul ultimelor câteva decenii, a avut loc un fel de revenire la perspectiva dinainte, asociată cu erudiţia lui Juan Linz de la Yale University. Deşi nu negau importanţa factorilor economici şi culturali, Linz şi colaboratorii lui au subliniat în mod adecvat autonomia şi demnitatea politicii şi au pus-o într-un echilibru mai bun cu domeniul subpoliticului.
18. În viziunea lui Weber, libertatea occidentală există pentru că oraşul occidental s-a bazat pe o organizaţie de autoapărare formată din luptători independenţi şi pentru că religiile occidentale (iudaismul şi creştinismul) au eliminat mafia şi superstiţiile din relaţiile dintre clase. Câteva inovaţii medievale specifice, precum sistemul breslelor explică apariţia unor relaţii sociale libere şi relativ egalitare ale oraşului. V. lucrarea lui Weber, *General Economic History* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981) pag. 315- 337.
19. Deşi nu este deloc evident că se vor stabili instituţii democratice durabile în URSS în urma rundei de reforme întreprinse de Gorbaciov, nu există nici un fel de obstacole culturale absolute care să împiedice aceste instituţii să prindă rădăcini în următoarea generaţie. În privinţa unor factori, ca nivelurile de instruire, urbanizare, dezvoltare economică şi altele, ruşii au într-adevăr o poziţie mult mai avantajoasă faţă de ţări ale Lumii a treia ca India sau Costa Rica, ce au reuşit să se democratizeze. Într-adevăr, credinţa că un anumit popor nu se poate democratiza datorită unor cauze profund culturale devine în sine un obstacol semnificativ în calea democratizării. O anumită rusofobie chiar în cadrul elitei ruse, un profund pesimism faţă de capacitatea cetăţenilor sovietici de a fi stăpâni pe propriile lor vieţi şi fatalismul faţă de inevitabilitatea autorităţii dictatoriale a statului ajung să fie la un moment dat nişte profeţii pe care le duci singur la îndeplinire.

Capitolul 21. Originile thymotice ale muncii

1. Citat în Kojève (1947) p. 9.
2. V. în Partea a doua, *Victoria video-casetofoanelor.*

3. V. Thomas Lowell, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective* (New York: Quill, 1938); şi Sowell, "Three Black Histories", *Wilson Quarterly* (iarna 1979): 96-106.
4. R.V. Jones, *The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939-1945* (New York: Coward, McCann şi Geoghan, 1978) pag. 199, 229-230.
5. Ideea că munca este eminamente neplăcută are rădăcini adânci în tradiţia iudeo-creştină. În Geneza din Biblia ebraică este prezentă atunci când Dumnezeu trudeşte să creeze lumea, dar este de asemenea un blestem aruncat asupra omului ca urmare a decăderii sale din graţia divină. Conţinutul "vieţii eterne" este considerat a fi nu munca ci "eterna odihnă". V. Jaroslav Pelikan, "Commandament or Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition", în Pelikan et. al., *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic and Eastern* (Washington, DC: Library of Congress, 1985) pag. 9-19.
6. Această opinie avea să fie susţinută şi de Locke, care vedea munca numai ca un mijloc de producere a unor obiecte bune a fi consumate.
7. Un economist modern ar încerca să explice comportamentul unui asemenea individ folosind o definiţie pur formală a "utilităţii" care ar include orice scop urmărit efectiv de fiinţele omeneşti. Adică s-ar putea spune că "stahanovistul" zilelor noastre obţine o "utilitate psihică" din munca sa, exact cum despre austerul întreprinzător protestant se poate spune că obţine o "utilitate psihică" din speranţa mântuirii eterne. Faptul că dorinţa de bani, de timp liber, recunoaşterea sau aspiraţia către mântuirea eternă pot fi puse toate la un loc sub o rubrică formală a utilităţii arată lipsa de utilitate din punct de vedere economic a unor asemenea definiţii formale care încearcă să explice ceva interesant despre comportamentul uman. Chiar dacă salvează teoria, o asemenea definiţie atotcuprinzătoare a utilităţii o face să-şi piardă orice putere explicativă.
   Ar fi mai înţelept să ne despărţim de definiţia convenţională a "utilităţii" şi să ne limităm la folosirea ei într-un sens mai restrâns dar mai firesc: utilitatea este orice satisface dorinţa sau alină suferinţa omenească, în primul rând prin dobândirea proprietăţii şi a altor bunuri materiale. De aici a rezultat că omul auster care-şi mortifică trupul pentru a obţine o satisfacţie pur thymotică nu poate fi considerat drept un individ care urmăreşte "utilitatea maximă".
8. Printre autorii pe care Weber i-a menţionat pentru că remarcaseră legătura dintre protestantism şi capitalism se numărase şi scriitorul belgian Emile de Laveleye, care a scris un manual foarte utilizat în secolul al XIX-lea şi criticul englez Matthews Arnold. Alţii sunt: autorul rus Melgunov, John Keats şi A.T. Buckle. Despre precedente la teza lui Weber, v. Reinhold Bendix, "The Protestant Etnic-Revisited", *Comparative Studies in Society and History* 9, nr. 3 (aprilie 1967): 266-273.
9. Mulţi dintre criticii lui Weber au indicat apariţia capitalismului înainte de Reformă, de exemplu în comunităţile evreieşti sau catolice. Alţii au subliniat că

puritanismul discutat de Weber era unul decăzut care a apărut *după* răspândirea capitalismului şi care deci putea fi un mesager al capitalismului dar nu şi creatorul său. În final, a existat şi argumentul că relativele performanţe ale comunităţilor protestante şi catolice sunt mai bine explicate de obstacolele împotriva raţionalismului economic create de contrareformă, decât orice altă contribuţie pozitivă a protestantismului.

În cadrul bibliografiei critice despre teza lui Weber semnalăm: R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New Yor: Harcourt, Brace and World, 1962); Kemper Fullerton, *Calvinism and Capitalism, Harvard Theological Review* 21 (1929) 163-191; Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Macmillan, 1950); Werner Sombart, *The Quintessence of Capitalism* (New York: Dulton 1915); şi H.H. Robertsn, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933). V. de asemenea discuţia despre Weber în lucrarea lui Strauss (1953), nota de subsol 22, pag. 60-61. Strauss subliniază că Reforma a fost precedată de o revoluţie în gândirea filozofică raţională care, de asemenea, justifica acumularea nesfârşită a bogăţiei materiale, care era şi ea responsabilă de extinderea legitimităţii capitalismului.

10. V. Emilio Willems, *Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* în lucrarea lui S.N. Eisenstadt, *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View* (New York: Basic Books, 1968) pag. 184-208; cartea lui Lawrence E. Harrison despre influenţa culturii, pe cale de apariţie la editura Basic Books în 1992; şi David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism în Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). "Teologia eliberării" din America Latină contemporană este o vrednică urmaşă a Contrareformei în măsura în care a servit la îmbinarea legitimităţii acumulării capitaliste raţionale şi nelimitate.
11. Însuşi Weber a scris cărţi despre religiile Chinei şi Indiei pentru a explica de ce spiritul capitalismului nu s-a născut în acele culturi. Acest punct de vedere este uşor diferit de întrebarea de ce aceste culturi au încurajat sau descurajat capitalismul importat din afară. Despre problema aceasta din urmă, v. David Gellner, *Max Weber, Capitalism and the Religion of India, Sociology* 16, nr. 4, (noiembrie 1982) 526- 543.
12. Robert Bellayh, *Tokugawa Religion* (Boston: Beacon Press, 1957), pag. 117-126.
13. Ibidem pag. 133-161.
14. *India: A. Wounded Civilization* (New York: Vintage Books, 1978) pag. 187-188.
15. În afară de apariţia provocată de religia hindusă, Myrdal observa că interdicţia hindusă de a ucide vacile era în sine un impediment în calea creşterii economice unde numărul vacilor neproductive era jumătate din numărul imensei sale populaţii omeneşti. Gunnar Myrdal, *Asian Drama: An Inquiery into the Poverty*

of Nations (New York: Twentieth Century Fund, 1968) vol. 1, pag. 89-91, 95-96, 103.

16. Acest argument este formulat de Daniel Bell în *The Cultural Contradictions of Capitalism,* (New York: Basic Books, 1976) pag. 21. V. de asemenea Michael Rose, *Reworking the Work Etnic: Economic Values and Socio-Cultural Politics* (New York: Schocken Books, 1985) pag. 53-68.
17. V. Rose (1985) pag. 66; de asemenea David Cherrington, *The Work Ethic: Working Values and Values that Work* (New York: Amacon, 1980) pag. 12-15, 73.
18. Aproape de 24% din forţa de lucru americană angajată cu normă întreagă lucra 49 ore pe săptămână sau mai mult în 1989, în comparaţie cu 18% cu 10 ani înainte, conform raportului Biroului de statistică a muncii. Conform studiului făcut de Louis Harris, numărul mediu de ore reprezentând timpul liber pentru adulţii americani a scăzut la 16,6 ore în 1987 faţă de 26,2 în 1973. Statisticile în articolul lui Peter T. Kilborn, *Tales from the Digital Treadmill New York Times* (3 iunie 1990) secţiunea 4, pag. 1-3. V. de asemenea Leslie Berkman, "40-Hour Week is Part Time for Those on the Fast Track" *Los Angeles Time* (22 martie '90) partea T, p. 8. Îi mulţumesc lui Doyle McManus pentru aceste trimiteri.
19. Despre diferenţa dintre muncitorii britanici şi cei japonezi, v. Rose (1985) pag. 84-85.

Capitolul 22. Imperii ale resentimentului, imperii ale respectului

1. Pentru o mai amplă examinare a acestui subiect, v. Roderick McFarquhar, *The Post-Confucian Challenge, Economist* (9 februarie 1980): 67-72; Lucian Pye, *The New Asian Capitalism: A Political Portrait* în cartea lui Peter Berger şi Hsin-Huang Michael Hsiao, *In Search of an East Asian Development Model* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1988), pag. 81-98; şi Pye (1985) paginile 25-27, 33-34 şi 325-326.
2. În Japonia, relaţiile sociale fundamentale nu sunt cele cu contemporanii, ci unele verticale între *Sempai* şi *Kohai*, superior şi inferior. Acest lucru este valabil în familie, la universitate sau la o firmă unde relaţia esenţială a unui individ este faţă de un patron mai vârstnic. V. Chic Nakane, *Japanese Society* (Berkeley: University of California Press, 1970) pag. 26 ff.
3. De exemplu, primul tratat al lui Locke despre guvernare începe cu un atac împotriva lui Robert Fremer, care a încercat să justifice autoritatea politică patriarhală pornind de la modelul familiei. V. discuţia despre acest subiect în Tarcov (1984) pag. 9-22.
4. Acest lucru nu este întâmplător: Locke apără drepturile copiilor în faţa anumitor forme de autoritate părintească în *Al II-lea tratat.*

5. Pye (1985, pag. 72) subliniază că familia japoneză se deosebea de familia chineză prin faptul că punea accentul pe onoarea personală la fel de mult ca şi pe loialitatea faţă de familie, permiţându-i astfel să fie mai preocupată de exterior şi mai adaptabilă.
6. Familia în sine nu pare să constituie un atu în ceea ce priveşte naţionalitatea economică. În Pakistan şi în alte părţi ale Orientului Mijlociu, legăturile de familie sunt la fel de strânse ca în Asia de Est şi totuşi ele sunt de obicei un obstacol în calea raţionalizării economice pentru că încurajează nepotismul şi preferinţele bazate pe apartenenţa la o familie anume. În Asia de Est, familia nu înseamnă numai membrii săi care trăiesc în prezent ci un şir lung de strămoşi morţi care impun individului un anumit nivel de comportament. Familiile puternice au astfel tendinţa de a promova un simţ al disciplinei interioare şi al rectitudinii şi nu de a încuraja nepotismul.
7. Scandalul Recrutării din 1989 şi alte scandaluri care au dat jos de la putere doi prim-miniştri numiţi din rândurile Partidului Liberal Democrat, şi pierderea de către P.L.D. a majorităţii în camera superioară a Dietei sunt dovezi ale unui tip occidental de responsabilitate în sistemul politic japonez. Cu toate acestea, P.L.D. a reuşit să reziste acestei deteriorări şi să-şi păstreze hegemonia asupra sistemului politic, fără să fie nevoie să se angajeze în vreo reformă structurală a lui însuşi sau a felului în care politicienii şi birocraţii japonezi fac afaceri.
8. Sud-coreenii, de exemplu, au încercat să imite nu partidul democrat sau republica din America, ci P.L.D.-ul japonez atunci când şi-au organizat propriul partid de guvernământ.
9. În ultimii ani, anumite practici manageriale japoneze care pun accentul pe coeziunea grupului şi loialitatea faţă de acesta au fost exportate cu oarecare succes către SUA şi Marea Britanie, împreună cu investiţii japoneze directe în fabrici şi utilaje. Dacă şi alte instituţii sociale asiatice cu un mai mare conţinut moral precum familia şi sentimentul naţional, ar putea fi la fel de bine exportate, este îndoielnic având în vedere cât de înrădăcinate sunt aceste experienţe în cultura ţărilor de origine.
10. Nu putem şti dacă Kojève credea că sfârşitul istoriei avea nevoie de crearea unui stat literalmente universal şi omogen. Pe de o parte, el spunea că istoria s-ar fi încheiat în 1806, când sistemul statal era, în mod evident, încă intact; pe de altă parte, este greu de conceput un stat pe deplin raţional înainte de eliminarea diferenţelor naţionale semnificative din punct de vedere moral. Propria sa activitate pentru Comunitatea Europeană arată că el considera dispariţia frontierelor naţionale existente ca o sarcină de o mare semnificaţie istorică.

Capitolul 23. Lipsa de realitate a "realismului"

1. III 105, 2. Cf. I 37, 40-41.
2. Astfel cartea lui Kenneth Waltz, *Theory of International Politics* (New York: Random House, 1979) pag. 65-66, conţine următorul pasaj:
   "Deşi schimbările abundă, continuitatea este uimitoare şi poate fi ilustrată în mai multe feluri. Dacă citeşti Cartea întâi a Macabeilor având în minte evenimentele din timpul şi de după primul război mondial, ai sentimentul continuităţii care caracterizează politica internaţională. Atât în secolul al II-lea î.d.H. cât şi în sec. al XX-lea după Hristos, arabii şi evreii s-au luptat între ei pentru rămăşiţele imperiului de nord, în timp ce statele din afara zonei respective urmăreau conflictul sau interveneau. Pentru a ilustra această idee într-un mod general putem cita faimosul caz al lui Hobbes care a simţit contemporaneitatea lui Tucidide. Mai puţin faimos, dar la fel de uimitor, este felul în care a realizat Louis J. Halle relaţia dintre Tucidide şi epoca armelor nucleare şi a supraputerilor.
3. Cea mai succintă formulare a vederilor lui Reinhold Niebuhr asupra relaţiilor internaţionale se află probabil în *Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Scribner's, 1932). Manualul lui Morgenthau se numeşte *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Knopf, 1958) care a avut 6 ediţii, ultima fiind cea editată de Keneth Thompson după moartea lui Morgenthau.
4. Iniţial, Waltz face dinstincţia dintre cauzele de la nivelul statelor şi cauzele de la nivelul sistemului statal, în *Man, the State, and War* (New York: Columbia University Press, 1959).
5. Realiştii arată înrudirea cu liberalii internaţionalişti insistând asupra ideii că lipsa unei autorităţi şi a unei legislaţii internaţionale sunt la originea războiului. De fapt, după cum vom vedea, lipsa unei autorităţi internaţionale nu pare să fie factorul decisiv în prevenirea războiului.
6. Ca o altă versiune a acestui argument, o definiţie pe care Thrasymachus o dă justiţiei ca "avantaj al celui mai puternic" în *Republica* lui Platon, Cartea I, 338-347a.
7. Spre deosebire de alţi realişti de la începutul perioadei postbelice, George Kennan nu credea că expansiunea era neapărat inerentă Rusiei, ci că era rezultatul naţionalismului Rusiei sovietice combinat cu un marxism militarizat. Strategia sa iniţială de îngrădire se baza pe o eventuală prăbuşire a comunismului împins între propriile graniţe.
8. Pentru o altă versiune a acestui argument, v. Samuel Huntington, *No Exit: The Errors of Endism, The National Interest* 17 (toamna 1989) 3-11.
9. Kenneth Waltz i-a criticat pe realiştii Morganthau, Kissinger, Raymond Aron şi Stanley Hoffman pentru că au permis amestecul domeniului impur al politicii interne în cadrul teoriilor asupra conflictelor, de exemplu, prin distincţia pe care ei o făceau între statele "revoluţionare" şi cele ale "Statu quo"-ului. Spre

deosebire de ei, el încearcă să explice politica internaţională numai pe baza structurii sistemului fără nici un fel de consideraţie asupra caracterului politicii interne a naţiunilor componente. Într-o uimitoare răsturnare a uzanţelor lingvistice, el numeşte "reducţioniste" teoriile care ţin cont de politica internă spre deosebire de teoria sa, care reduce întreaga complexitate a politicii mondiale la "sistemul" despre care poţi să ştii în mod esenţial numai un singur fapt, că este bipolar sau multipolar, v. Waltz (1979) pag. 18-78.

10. Despre acest punct de vedere, v. Waltz (1979) pag. 70-71, 161-193. În teorie, un sistem multipolar precum clasicul concert european al naţiunilor ar trebui să aibă unele avantaje faţă de un sistem bipolar pentru că un element care ar contesta sistemul ar putea fi echilibrat printr-o modificare a alianţelor, mai mult chiar, pentru că puterea este mai amplu distribuită, modificările echilibrului la limită fac ca diferenţele să fie mai mici. Acest lucru funcţionează mai bine, totuşi, într-o lume în care statele sunt total libere să facă şi să desfacă alianţe şi în care pot să adapteze echilibrul puterii adăugând sau luând provincii. Într-o lume în care naţionalismul şi ideologia limitează libertatea statului de a-şi face aliaţi, totuşi multipolaritatea devine un dezavantaj. Nu este limpede dacă primul război mondial a fost un rezultat al multipolarităţii sau mai degrabă al unei multipolarităţi *decăzute* care ajungea să semene tot mai mult cu o bipolaritate. Germania şi Austro-Ungaria, dintr-o combinaţie de motive naţionaliste şi ideologice, s-au închis într-o altă alianţă mai mult sau mai puţin permanentă, obligând restul Europei la o alianţă la fel de inflexibilă împotriva lor. Ameninţarea reprezentată de naţionalismul sârb faţă de integritatea Austriei a împins atunci în război un sistem bipolar cu un echilibru fragil.
11. Niebuhr (1932) p. 110.
12. Henry A. Kissinger, *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-1822* (Boston: Houghton Mifflin, 1973) în special pag. 312-332.
13. Morgenthau (1985) pag. 13.
14. Ibidem pag. 1-3.
15. Niebuhr (1932) p. 233.
16. Singura excepţie fiind, bineînţeles, răspunsul la atacul Coreii de Nord din 1950, care a avut loc numai din cauza boicotării de către URSS a Organizaţiei Naţiunilor Unite.
17. Despre dizertaţia lui Kissinger, v. Peter Dikson, *Kissinger and the Meaning of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
18. John Gaddis, *One Germany – In Both Alliances New York Times* (21 martie 1990) pag. A 27.
19. John J. Mearsheimer, *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War, International Security* nr. 1 (vara 1990): 5-56.

Capitolul 24. Puterea celor care nu deţin puterea

1. Mearsheimer (1990) pag. 12.
2. Încercarea lui Watlz de a elimina orice consideraţii despre politica internă din teoria sa despre relaţiile internaţionale se explică prin dorinţa sa de a o face riguroasă şi ştiinţifică folosind termenii lui, făcând distincţie clară între "unitate" şi nivelurile "structurale" de analiză. Marele edificiu intelectual pe care îl construieşte el în efortul de a găsi legi universale, ordonate în politica internaţională nu duce, în final, decât la o serie de observaţii banale despre comportamentul statului care s-ar putea rezuma printr-o singură observaţie: "echilibrul puterii este important".
3. Vezi răspunsul atenienilor în urma apelului corintienilor către spartani în Tucidide, *Istoria războiului peloponesiac*, I 76, în care ei susţin echivalenţa dintre Atena şi Sparta în ciuda încurajării *statu quo*-ului în aceasta din urmă; şi discuţia lor din dialogul cu melienii, III 105 (vezi motto-ul la capitolul 23).
4. Apar desigur probleme, atunci când disproporţiile dintre vecini cresc cu viteză mare, o astfel de situaţie dând naştere la resentimente. Când sunt confruntate cu astfel de situaţii, totuşi, statele capitaliste moderne încearcă în general să-şi canalizeze eforturile în direcţia imitării şi nu a subminării acelei experienţe.
5. Vezi expunerea lui Max Weber despre interdependenţa dintre putere şi legitimitate,şi critica pe care o face el noţiunilor simpliste de "politică de forţă", în Max Weber (1946) "Politics as a Vocation" pag. 78-79; şi *"The Prestige and Power of the Great Powers"*, pag. 159-160.
6. O obiecţie similară la adresa perspectivelor realiste anistorice ale lui Kenneth Waltz, dar dintr-o perspectivă marxistă, este făcută de Robert W. Cox prin *Social Forces, States, and World Orders* în cartea lui Robert O. Keohane, *Neorealism and Its Critics* (New York: Columbia University Press, 1986) pag. 213-216. Vezi de asemenea George Modelski *Is World Politics Evolutionary Learning?*, International Organisation 44, nr. 1 (iarna 1990): 1-24.
7. Joseph A. Schumpeer, *Imperialism and Social Classes* (New York: Meridian Books, 1955) p. 69.
8. Ibidem, p. 5.
9. Schumpeer nu a făcut uz de conceptul de *thymos*, făcând o prezentare mai mult funcţională şi economică a luptei nesfârşite de cucerire ca o rămăşiţă dintr-o vreme când era o calitate necesară supravieţuirii.
10. Acest lucru s-a dovedit a fi adevărat chiar şi în Uniunea Sovietică, unde pierderile omeneşti în războiul din Afganistan s-au dovedit a fi mai convingătoare din punct de vedere politic, chiar şi sub regimul lui Brejnev, decât înclinau să creadă observatorii din afară.
11. Nici una dintre aceste tendinţe nu este contrazisă de înaltul nivel al violenţei din oraşele americane contemporane, sau de descrierea tot mai frecventă a

violenţei în cultura populară. Pentru cea mai mare parte a societăţii burgheze din America de Nord, Europa şi Asia Centrală contactul personal cu violenţa sau moartea este mult mai redus decât acum două-trei secole, dacă nu din alt motiv măcar din cauza îmbunătăţirilor din domeniul îngrijirii sănătăţii care au dus la scăderea mortalităţii infantile şi au făcut să crească speranţa de viaţă. Imaginile violente din filme reflectă probabil cât de neobişnuit a ajuns acest fenomen în vieţile spectatorilor acestor filme.

12. Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 174-175.
13. Unele dintre aceste puncte de vedere au fost formulate de John Muller în cartea sa *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* (New York: Basic Books, 1989). Muller indică dispariţia sclaviei şi a duelurilor ca exemplu al abolirii unor vechi practici sociale şi presupune că acelaşi lucru se va întâmpla şi cu conflictele grave dintre statele dezvoltate. Muller are dreptate să sublinieze aceste schimbări dar, după cum observă Carl Kaysen (1990), aceste exemple sunt prezentate ca fenomene izolate care se petrec în afara contextului general al evoluţiei sociale umane din ultimele câteva secole. Abolirea sclaviei şi a duelurilor îşi are originea în desfiinţarea raporturilor de dominaţie şi sclavie determinată de Revoluţia franceză, iar transformarea dorinţei de recunoaştere a stăpânului în recunoaşterea naţională a statului universal omogen. Duelul în lumea modernă este un produs al moralei stăpânului, care demonstrează dorinţa acestuia de a-şi risca viaţa într-o luptă sângeroasă. Cauza care se află la baza declinului sclaviei, duelului şi războiului în ultimele secole este aceeaşi: apariţia recunoaşterii naţionale.
14. Multe dintre aceste argumente generale sunt aduse de Carl Kayson în excelentul său eseu critic despre John Muller, *Is War Obsolete?* din *International Security* 14, nr. 4 (primăvara 1990) 42-64.
15. Vezi de exemplu articolul lui John Gaddis, *The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System, International Security* 10, nr. 4 (primăvara 1986) 99-142.
16. Desigur, armele nucleare purtau răspunderea pentru cele mai grave confruntări dintre SUA şi URSS în timpul războiului rece, pentru criza rachetelor din Cuba, dar chiar şi în acest caz perspectiva războiului nuclear a împiedicat transformarea conflictului în război propriu-zis.
17. Vezi de exemplu articolul lui Dean V. Babst, *A Force for Peace, Industrial Research* 14 (aprilie 1972): 55-58; Zeev Maoz şi Nasrin Abdolali, *Regime Types and International Conflict, 1816-1976, Journal of Conflict Resolution* 33 (martie 1989) *Libertarianism and International Violence, Journal of Conflict Resolution* 27 (martie 1983): 27-71.
18. Această concluzie depinde, într-o oarecare măsură, de felul în care defineşte Doyle democraţia liberală. Anglia şi SUA au intrat în război în 1812 într-un moment în care constituţia britanică dobândise deja multe carcteristici liberale.

Doyle evită această problemă datând transformarea Marii Britanii într-o democraţie liberală de la adoptarea Legii Reformei din 1831. Această dată este oarecum arbitrară – dreptul la vot în Marea Britanie rămânând limitat până în sec. XX şi, în mod cert, Marea Britanie nu a acordat drepturi liberale şi coloniilor sale în 1831. Cu toate acestea, concluziile lui Doyle sunt şi corecte şi izbitoare (1983d) pag. 205- 235; şi Doyle (1983d) pag. 323-353. Vezi de asemenea articolul său *Liberalism and World Politics, American Political Science Review* 80, nr. 40 (Dec. 1986): 1151-1169.

19. Pentru o clarificare a schimbării definiţiilor date de sovietici "intereselor naţionale" vezi Stephen Sestanovich, *Inventing the Soviet National Interest, The National Interest* nr. 20 (vara 1990): 3-16.
20. V. Khurkin, S. Karaganov, and A. Kortunov, *The Challenge of Security: Old and New, Kommunist* (January 1, 1988), p. 45.
21. Waltz presupunea că reformele interne din Uniunea Sovietică au fost determinate de schimbări pe plan internaţional şi că însăşi *perestroika* ar trebui considerată drept o confirmare a teoriei realiste. După cum am observat mai înainte, este un lucru cert că presiunea externă şi concurenţa au însemnat prea mult pentru promovarea reformei în Uniunea Sovietică şi teoria realistă ar fi justificată dacă ar fi făcut un pas înapoi pentru a face doar paşi înainte mai târziu. Dar îi scapă total schimbările fundamentale ale obiectivelor naţionale care s-au petrecut în Uniunea Sovietică şi cele ale bazei puterii sovietice începând cu 1985. Vezi comentariile lui Waltz din *United States Institute of Peace Journal* 3, nr. 2 (iunie 1990), p. 6-7.
22. Mearsheimer (1990) pag. 47.
Printr-un uluitor efort de comprimare, Mearsheimer reduce cei două sute de ani de pace dintre democraţiile liberale la numai trei cazuri, Anglia şi SUA, Anglia şi Franţa şi democraţiile occidentale după 1945. Începând cu exemplul americano-canadian, au fost, nu mai este nevoie s-o spunem, mult mai multe cazuri decât cele trei. Vezi de asemenea Huntington (1989), pag. 6-7.
23. Există în Germania zilelor noastre o minoritate care susţine fostele teritorii germane care aparţin acum Poloniei, Cehoslovaciei şi Uniunii Sovietice. Acest grup minoritar este format din aceia care au fost izgoniţi din aceste regiuni după cel de-al doilea război mondial sau de urmaşii lor. Parlamentele fostelor Germanii de Vest şi de Est şi cel al Germaniei reunite au renunţat la aceste pretenţii. Reapariţia unui grad semnificativ din punct de vedere politic a revanşismului dintr-o Germanie democrată împotriva unei Polonii democrate va fi un test important al tezei că democraţiile liberale nu se războiesc între ele. Vezi de asemenea Muller (1990) p. 240.
24. Schumpeter (1955), p. 65.

Capitolul 25. Interesele naţionale

1. William L. Langer, *A Critique of Imperialism*, în cartea lui Harrison M. Wright, *The New Imperialism: Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion*, ediţia a doua (Lexington, Mass.: D.C. Heath, 1976), p. 98.
2. Despre acest subiect, vezi Kaysen (1990), p. 52.
3. Această rigiditate şi nu vreun defect inerent multipolarităţii explică eşecul concertului european al secolului al XIX-lea şi izbucnirea în cele din urmă a primului război mondial. Dacă statele s-ar fi organizat în continuare după principiile dinastice de legislaţie în secolul al XIX-lea, ar fi fost mult mai uşor pentru concertul european să se adapteze creşterii puterii Germaniei printr-o serie de modificări ale alianţelor. Într-adevăr, dacă nu ar fi existat principiul naţional, însăşi Germania nu s-ar fi unificat niciodată.
4. Multe dintre aceste argumente sunt formulate de Ernest Gellner în *Nations and Nationalism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983).
5. Vezi de exemplu John Gray, *The End of History – or of Liberalism?*, *The National Review* (27 octombrie 1989): 33- 35.
6. Gellner (1983), p. 34.
7. Francofilia aristocraţiei ruse este poate un caz extrem, dar practic în toate ţările existau diferenţe dialectale foarte pronunţate între limba vorbită de aristocraţie şi cea vorbită de ţărănime.
8. Trebuie să avem grijă să nu aplicăm acest fel de explicaţie economică a naţionalismului. Chiar dacă naţionalismul poate fi văzut în general ca o consecinţă a industrializării, ideologiile naţionaliste pot să aibă o evoluţie proprie, independentă de nivelul de dezvoltare economică a unor ţări. Cum altfel s-ar putea explica mişcările naţionaliste de după cel de-al doilea război mondial în ţări fundamental preindustriale precum Cambodgia sau Laos.
9. Astfel, de exemplu, Atatürk şi-a petrecut foarte multă vreme către sfârşitul carierei sale făcând "cercetări" istorice şi lingvistice care de fapt au inventat o bază pentru tipul de conştiinţă naţională modernă turcă pe care o dorea el.
10. Gellner (1983) pag. 44-45.
11. Sunt bineînţeles conştient de existenţa unor partide creştin-democratice puternice în Europa, dar faptul că ele sunt în primul rând democrate înainte de a fi creştine şi natura laică a felului în care interpretează ele creştinismul este pur şi simplu o dovadă a triumfului liberalismului asupra religiei. Religia intolerantă, antidemocrată a dispărut din politică o dată cu moartea lui Franco.
12. Această direcţie viitoare în evoluţia naţionalismului este susţinută de Gellner (1983), pag. 113.
13. Există desigur o aripă a mişcării naţionaliste ruse care continuă să fie şovină şi să nutrească ambiţii imperialiste, ea fiind puternic reprezentată la conducerea fostei Uniuni Sovietice. După cum era de aşteptat, vederile naţionalisto-im-

perialiste se găsesc în zonele mai puţin dezvoltate ale Eurasiei. Un exemplu este naţionalismul şovin sârb al lui Slobodan Miloşevici.

14. Mearsheimer remarcă naţionalismul ca singurul aspect al politicii interne pe care-l consideră semnificativ pentru perspectivele de pace sau de război. El identifică "hipernaţionalismul" ca o sursă de conflict şi sugerează că hipernaţionalismul însuşi este cauzat fie de mediul exterior, fie de faptul că istoria naţională nu este predată adecvat în şcoli. Mearsheimer nu pare să recunoască faptul că naţionalismul şi "hipernaţionalismul" nu apar la întâmplare, că se nasc dintr-un context istoric, social şi economic specific şi combate faptul că fenomenele istorice de acest fel sunt supuse legilor interne ale evoluţiilor. Mearsheimer (1990) paginile 20-21, 25, 55-56.
15. Când Masa Rotundă a lui Zviad Gamsakhurdia, susţinătoarea dobândirii independenţei, a ieşit învingătoare în alegerile din Georgia din 1991, unul dintre primele lucruri pe care s-a grăbit să le facă a fost să intre în conflict cu minoritatea din Ossetia, negând că aceasta din urmă ar fi avut vreun drept la recunoaştere ca minoritate naţională separată. Acest lucru s-a aflat într-un contrast puternic cu comportamentul lui Boris Elţîn ca preşedinte al Rusiei. În 1990, Elţîn a făcut un turneu prin zonele locuite de diversele naţionalităţi care formează republica şi a dat asigurări că asocierea cu Rusia se va face numai dacă ele vor dori acest lucru.
16. Este interesant că multe noi grupări naţionale caută să obţină suveranitatea în ciuda faptului că dimensiunea şi poziţia lor geografică le face neviabile din punct de vedere militar ca entităţi independente, cel puţin conform premiselor realiste. Acest lucru arată că sistemul statal nu este perceput a fi atât ameninţător pe cât a fost odată şi că argumentul tradiţional pentru statele mari – apărarea naţională – nu mai este puternic.
17. Există, desigur, câteva excepţii importante la această regulă, cum ar fi ocuparea Tibetului de către China, ocupaţia israeliană din Cisiordania şi Gaza şi înglobarea statului Goa de către India.
18. S-a observat frecvent că în ciuda lipsei de raţiune a graniţelor naţionale actuale din Africa, care trec peste frontiere tribale şi etnice, nici una nu a putut fi modificată: vezi Yehoshafat Harkabi, *Direction of Change in the World Strategic Order: Comments on the Address by Professor Kaiser*, în *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988*, partea II, Adelphi Paper Nr. 237 (London: International Institute for Strategic Studies, 1989), pp. 21-25.

Capitolul 26. Către o uniune paşnică

1. Această distincţie corespunde într-o mare măsură vechii distincţii dintre Nord şi Sud, sau dintre ţările dezvoltate şi cele subdezvoltate. Această corespondenţă nu este totuşi completă, pentru că există state subdezvoltate precum Costa Rica

sau India care funcţionează ca democraţii liberale, în timp ce anumite state dezvoltate ca Germania nazistă au fost adevărate tiranii.

2. Ca descriere a unor politici externe nonrealiste, vezi Stanley Kober, *Idealpolitik*, *Foreign Policy* nr. 79 (vara 1990): 3-24.
3. Una dintre armele cele mai puternice în susţinerea războiului ideologic a fost activitatea unor organizaţii precum Radio Europa Liberă, Radio Libertatea şi Vocea Americii care au transmis continuu în ţările blocului sovietic în tot timpul războiului rece. De obicei ignorate sau neglijate de realiştii care considerau războiul rece ca o problemă ce ţinea de numărul de tancuri sau de rachete nucleare, posturile de radio subvenţionate de SUA s-au dovedit a juca un rol foarte important, de primă mărime în păstrarea în viaţă a ideii de democraţie în Europa de Est şi în Uniunea Sovietică.
4. Din Teza a şaptea din *O idee pentru o istorie universală*. Kant (1963), pag. 20. Kant a fost preocupat în mod deosebit de faptul că ameliorarea morală a omenirii nu se putea petrece până când nu se va fi realizat problema relaţiilor internaţionale; pentru că cerea o "lungă elaborare internă a fiecărui ansamblu politic pentru a-şi instrui cetăţenii" (ibid., pag. 21).
5. Pentru o opinie conform căreia Kant însuşi nu privea pacea perpetuă ca o idee practică, vezi Kenneth Waltz, *Kant, Liberalism, and War*, *American Political Science Review* 56 (iunie 1962): 331-340.
6. Kant defineşte o constituţie republicană ca fiind stabilită în primul rând de principiile libertăţii membrilor societăţii (în calitatea lor de oameni); în al doilea rând, de principiul dependenţei tuturor faţă de o singură legislaţie comună (ca supuşi); şi în al treilea rând, de legea egalităţii lor (ca cetăţeni). Din *Perpetual Peace*, Kant (1963), pag. 94.
7. Ibidem, pag. 98.
8. Vezi Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), p. 45.
9. GATT-ul, desigur, nu pretinde ţărilor membre să fie democraţii, dar are criterii stricte în privinţa liberalismului politicilor lor economice.

Capitolul 27. Pe tărâmul libertăţii

1. Kojève (1947), pag. 435 (notă de subsol).
2. Asupra acestui subiect, vezi Gellner (1983) pag. 32-34, 36.
3. Felul în care foloseşte Kojève termenul de "societate fără clase" pentru a descrie America postbelică, pe cât de rezonabilă în unele privinţe, este, în mod evident, nemarxistă.
4. Tocqueville (1945), vol. 2, pag. 99-103.
5. Vezi Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System* (New York: Praeger, 1957).

6. Practic toţi criticii de stânga care au criticat articolul meu iniţial "End of History?" au arătat spre numeroasele probleme economice şi sociale ale societăţii liberale contemporane, dar nici unul dintre aceşti critici nu voia să susţină deschis abandonarea principiilor liberale pentru a le rezolva, aşa cum făcuseră Marx şi Lenin într-o epocă anterioară. Vezi de exemplu Marion Dönhoff *Am Ende aller Geschichte?, Die Zeit* (22 septembrie 1989) pag. 1; şi André Fontaine, *Après l'histoire l'ennui?, Le Monde* (27 septembrie 1989), pag. 1.
7. Celor care cred că aceasta este o perspectivă îndepărtată le recomandăm lista de la Smith College de "Manifestări specifice ale agresiunii" care include şi ceea ce se numeşte "lookism" care este "credinţa că aspectul exterior poate fi considerat drept un indicator al valorii unor persoane." Citat în *Wall Street Journal* (26 noiembrie 1990), pag. A10.
8. Despre această problemă cu privire la teoria dreptăţii care-i aparţine lui John Rawls, vezi Allan Bloom *Justice: John Rawls versus the tradition of Political Philosophy*, în cartea lui Bloom, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1960* (New York: Simon and Schuster, 1990), pag. 329.
9. Tocqueville (1945), vol. 2, pag. 100-101.

Capitolul 28. Oameni fără inimi

1. Nietzsche, *The Will to Power* I:18 (New York: Vintage Books, 1968b), pagina 16.
2. Vezi Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* 2:11, (New York: Vintage Books, 1976), pag. 73-74; 2:20, pag. 90-91; 3:18, pag. 135-136; *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage Books, 1966) aforismele 46, 50, 51, 199, 201, 202, 203, 229.
3. Vezi *Beyond Good and Evil*, aforismul 260; de asemenea aforismul despre vanitatea şi recunoaşterea "omului obişnuit" în societăţile democratice.
4. Vezi discuţia despre recunoaşterea din răspunsul pe care i-l dă Leo Strauss lui Kojève, în cartea lui Strauss, *On Tyranny* (1963), pag. 222. Vezi de asemenea scrisoarea lui către Kojève din 22 august 1948, în care el avansează ideea că însuşi Hegel credea că înţelepciunea şi nu simpla recunoaştere era necesară pentru a-l satisface pe om şi de aceea "statul final îşi datorează privilegiul înţelepciunii, aplicării înţelepciunii, popularizării înţelepciunii şi universalităţii şi omogenităţii sale ca atare", citat în Strauss (1991), pag. 238.
5. Grupul Expediţionar din California pentru Promovarea Respectului de Sine şi Răspunderii Personale şi Sociale a fost intervenţia membrului adunării legislative John Vasconcellos şi şi-a publicat raportul final la mijlocul anilor '90. Vezi "Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents", *Los Angeles Times* (1 decembrie 1989), pag. A3.
6. Grupul expediţionar californian definea respectul de sine ca fiind "Aprecierea propriei valori, importanţa şi faptul de a fi responsabil faţă de sine însuşi şi faţă

de ceilalţi". Această a doua parte a definiţiei este foarte importantă. După cum observa un critic: "Când o mişcare pentru promovarea respectului de sine ajunge la o şcoală, profesorii sunt supuşi presiunii de a accepta fiecare copil aşa cum este el. Pentru a-i face pe copii să se simtă bine, trebuie să eviţi orice critică şi aproape orice provocare care ar putea să ducă la eşec". Vezi Beth Ann Krier, *California Newest Export, Los Angeles Times* (5 iunie, 1990), pag. E1.

7. Vezi de exemplu *Beyond Good and Evil*, aforisme 257, 259.
8. Vezi Platon, *Republica*, Cartea a VIII, 561c-d.
9. *The Portable Nietzsche* (1959), pag. 130.
10. Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (1957), pag. 9.
11. Felul în care relativismul nietzschean a devenit parte din cultura noastră generală şi în care nihilismul care-l îngrozea cândva pe Nietzsche este afişat cu dezinvoltură în America de astăzi, a fost descris foarte convingător de către Allan Bloom în *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1988), mai ales pag. 141-240.
12. *The Portable Nietzsche*, pag. 232.
13. Alt exemplu este Max Weber, care deplângea "dezabuzarea" lumii în faţa intensificării birocratizării şi raţionalizării şi se temea că spiritul va ceda înaintea unor specialişti lipsiţi de spirit şi oameni senzuali lipsiţi de inimă. El scoate din discuţie civilizaţia noastră contemporană în următorul paragraf: "După critica cruntă făcută de Nietzsche acelor "ultimi oameni" care "au inventat fericirea", pot să las deoparte optimismul naiv în care ştiinţa – adică, tehnica stăpânirii vieţii ce revine ştiinţei – a fost proslăvită ca fiind calea către fericire. Cine mai crede în acest lucru, în afară de câţiva copii mari care ocupă catedra universitară sau birouri de redacţii?" *Science as a Vocation*, în *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), pag. 143.
14. Tocqueville, (1945), vol. 2, pag. 336.
15. Ibidem, pag. 45.
16. Mme Pèrier, *La vie de M. Pascal*, în volumul Blaise Pascal, *Pensées* (Paris: Garnier, 1964), pag. 12-13.
17. Eric Temple Bell, *Men of Mathematics* (New York: Simon & Schuster, 1937), pag. 73, 82.
18. Kojève (1947), pag. 434-435 (notă de subsol).
19. Vezi capitolele despre relaţiile internaţionale din Partea a patra.
20. Kojève afirma că: "Dacă omul va redeveni un animal, arta, dragostea şi jocul lui vor trebui să redevină naturale. În consecinţă, ar trebui să se admită că după sfârşitul istoriei, omul ar putea construi edificiile şi crea lucrările de artă aşa cum îşi fac păsările cuibul şi-şi ţes păianjenii pânza, ar da concerte la fel ca broaştele şi greierii, s-ar juca ca animalele tinere şi s-ar iubi ca cele adulte". Kojève (1947), p. 436 (notă de subsol).

21. Ultimul proiect al lui Kojève a fost scrierea unor lucrări intitulate *Essai d'une histoire raisonée de la philosophie païenne* (Paris: Gallimard, 1968) în care spera să înregistreze întregul ciclu al discursului uman raţional. În cadrul acestui ciclu, începând cu presocraticii şi încheind cu Hegel, se pot localiza toate filozofiile posibile ale trecutului şi viitorului. Vezi Roth (1985), pag. 300-301.
22. Sublinierea aparţine originalului. Kojève (1947), pag. 436.
23. Strauss (1963, pag. 223) spune: "Starea despre care se spune că l-ar putea satisface destul de mult pe om este, deci, starea în care baza umanităţii sale se alterează sau în care omul îşi pierde umanitatea. Este starea "ultimului om" nietzscheean".

Capitolul 29. Liberi şi inegali

1. Acest punct de vedere este formulat de Harvey Mansfield în *Taming the Prince* (1989) pag. 1-20.
2. Kojève (1947), pag. 437 (notă de subsol).
3. Vezi John Adams Werrergreen, Jr., *Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity, Western Political Quarterly* 26, nr. 1 (martie 1973): 109-129.

Capitolul 30. Drepturi perfecte şi îndatoriri imperfecte

1. Tocqueville (1945), vol. 2, pag. 131.
2. Dacă Tocqueville este cel mai cunoscut participant al creaţiei comunitare în societatea modernă, Hegel aduce argumente similare pentru asemenea mediere în *Filosofia dreptului*. Hegel credea de asemenea că statul modern era prea mare şi impersonal pentru a servi drept sursă semnificativă de identificare şi din această cauză susţinea că societatea ar trebui organizată în *Stände* – clase sau stări – precum ţărănimea, clasa mijlocie şi birocraţia. "Corporaţiile" susţinute de Hegel nu erau nici închiscle guilde medievale, nici instrumentele de mobilizare ale statului fascist, ci mai degrabă asociaţii organizate spontan de către societatea civilă ce serveau drept centru al comunităţii şi virtuţii. În această privinţă, Hegel este destul de diferit de interpretarea pe care i-o dă Kojève. Statul universal şi omogen al lui Kojeve nu lasă nici un pic de loc pentru organisme "de mediere" precum "corporaţiile" sau *Stände*, chiar adjectivele pe care Kojève le foloseşte pentru a descrie ceea ce vede el ca stat final sugerează o viziune marxistă a societăţii în care nu există nimic între indivizii liberi, egali şi atomizaţi şi stat. V. de asemenea Smith (1989), pag. 140-145.
3. Aceste efecte sunt echilibrate într-o oarecare măsură de progresul comunicaţiilor, ceea ce permite noi tipuri de asociere între oameni izolaţi fizic dar legaţi prin interese şi obiective comune.

4. Pentru o discuţie pe această temă, v. Thomas Pangle, *The Constitution's Human Vision, The Public Interest* 86 (iarna 1987): 77-90.
5. După cum am observat mai devreme, comunităţile puternice din Asia se realizează în detrimentul drepturilor individuale şi al toleranţei: viaţa puternică de familie este susţinută de o anumită ostracizare a celor care nu au copii; conformismul social în privinţa îmbrăcămintei, a educaţiei, preferinţelor sexuale, ocupaţiei etc. este mai degrabă exagerată decât neglijată.
   Măsura în care drepturile individuale şi coeziunea comunităţii vin în contradicţie unele cu altele este ilustrată cel mai bine de cazul unei comunităţi din Inkster, Michigan, care a încercat să stopeze traficul de droguri prin stabilirea unui punct de control al circulaţiei. Dar constituţionalitatea acestui act a fost contestată de ACLU invocându-se cel de-al patrulea amendament al constituţiei SUA şi punctul de control a fost eliminat până la revizuirea cazului de către instanţă. Traficul de droguri care făcuse viaţa practic imposibilă în zona respectivă. a revenit. Citat în Amitai Etzioni, *The New Rugged Communitarianism, Washington Past*, Outlook Section, 20 ianuarie 1991, p. B1.
6. Pangle (1987), pag. 88-90.

Capitolul 31. Imense războaie ale spiritului

1. În *Filozofia dreptului* Hegel afirmă foarte clar că încă vor mai fi războaie la sfârşitul istoriei. Pe de altă parte, Kojève sugerează că sfârşitul istoriei va fi sfârşitul marilor dispute şi deci nu va mai fi nici o luptă. Nu este clar de ce Kojève alege această poziţie foarte nehegeliană. V. Smith (1989a), p. 164.
2. Bruce Catton, *Grant Takes Command* (Boston: Little, Brown, 1968), pag. 491-492.
3. În legătură cu starea generală de spirit în Europa înainte de izbucnirea războiului mondial, v. Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1989), pag. 55-64.
4. Ibidem, p. 57.
5. Ibidem, p. 196.
6. V. *Twilight of the Idols* (1968a), pag. 56-58; *Beyond Good and Evil* (1966), p. 86; şi *Thus Spoke Zarathustra* în *The Portable Nietzsche* (1954), pag. 149-151.
7. V. discuţia despre legătura lui Nietzsche cu fascismul german în capitolul introductiv al lucrării lui Werner Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974).
8. V. *Republica*, Cartea a IV-a, 440b, 440e.
9. Îi sunt recunoscător lui Henry Higuera pentru această formulare a problemei.

Cuprins

În loc de introducere 5

Partea întâi
O ÎNTREBARE CARE REVINE 15
1 Pesimismul nostru 15
2 Slăbiciunea statelor autoritare - I 23
3 Slăbiciunea statelor autoritare - II
sau Mâncând ananas pe Lună 31
4 Revoluţia liberală mondială 43

Partea a doua
BĂTRÂNEŢEA OMENIRII 55
5 O idee pentru o Istorie Universală 55
6 Mecanismul dorinţei 69
7 Nici un barbar la porţile noastre 79
8 Acumularea fără sfârşit 85
9 Victoria video-casetofoanelor 93
10 În patria culturii 103
11 Răspunsul la întrebarea lui Kant 117
12 Nu există democraţie fără democraţi 121

Partea a treia
LUPTA PENTRU RECUNOAŞTERE 129
13 La început, o luptă pe viaţă şi pe moarte de dragul prestigiului 129
14 Primul om 137
15 O vacanţă în Bulgaria 145
16 Fiara cu obrajii rumeni 153
17 Grandoarea şi decăderea *thymos*-ului 161
18 Dominaţie şi sclavie 171
19 Statul universal şi omogen 177

Partea a patra
SĂRIND PESTE COLOSUL DIN RODOS 185
20 Cel mai nesimţitor dintre nesimţitorii monştri 185
21 Originile thymotice ale muncii 195
22 Imperii ale resentimentului, imperii ale respectului 205
23 Lipsa de realitate a „realismului“ 213
24 Puterea celor care nu deţin puterea 221
25 Interesele naţionale 231
26 Către o uniune paşnică 239

Partea a cincea
ULTIMUL OM 247
27 Pe tărâmul libertăţii 247
28 Oameni fără inimi 259
29 Liberi şi inegali 271
30 Drepturi perfecte şi îndatoriri imperfecte 279
31 Imense războaie ale spiritului 283

NOTELE AUTORULUI 293